JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME IX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES

ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELLIN,
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DOLLY, DULAURIER, FERN,
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, HALÉVY, OPPERT,
REGNIER, REINAUD, SANGUINETTI, S. SENART, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME IX

68905
2/7/08

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXVII

PJ
4
J5
sér.7
t.9-10

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1877.

TRADUCTION NOUVELLE

DU

TRAITÉ DE GHAZZALI

INTITULÉ

LE PRÉSERVATIF DE L'ERREUR,

ET NOTICES SUR LES EXTASES [DES SOUFIS],

PAR M. C. BARBIER DE MEYNARD.

AVERTISSEMENT.

L'opuscule arabe dont on trouvera ci-après la traduction n'est pas une œuvre inédite. En 1842, M. Schmölders en a publié le texte d'après le manuscrit n° 884, ancien fonds de la Bibliothèque royale, et l'a fait suivre d'une traduction qu'il a placée en tête de son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, Didot, 1842; 1 vol. petit in-8°).

Certes, personne ne voudrait contester les services rendus par cette publication à la connaissance des sectes philosophiques et mystiques de l'Islam. L'introduction, dans laquelle M. Schmölders passe en revue les différentes écoles arabes, conserve encore, à trente-cinq ans de distance, toute sa valeur. Si, sur certains points, on peut, grâce à de nouveaux secours, modifier les définitions données par l'érudit allemand, il est juste de reconnaître que son étude offre

un tableau exact des théories peu originales, mais curieuses, dont l'ensemble forme ce qu'on est convenu d'appeler la philosophie arabe.

Malheureusement, la traduction du texte même de Ghazzali ne mérite pas, à beaucoup près, les mêmes éloges. M. Schmölders n'avait à sa disposition qu'une seule copie de ce texte, copie généralement correcte, mais qui est loin cependant d'être exempte d'erreurs. Initié par de persévérantes lectures à la technologie spéciale des scolastiques arabes, le traducteur ne paraît pas avoir fait de la grammaire et de la lexicographie l'objet d'une étude suffisante. Les longues périodes, les tournures particulières à l'auteur, l'ont souvent embarrassé et entraîné à dénaturer la pensée de Ghazzali.

Cette critique, que j'ai entendu faire maintes fois par plusieurs de nos savants confrères, n'est que trop justifiée. Il suffit, pour en apprécier la justesse, de comparer le texte publié à Paris avec celui qui a paru à Constantinople en 1870. Cette édition sans nom d'auteur est, chose rare! imprimée et revue avec le plus grand soin, et je crois qu'elle représente, sinon la rédaction parfaitement authentique, du moins celle qui a cours depuis plusieurs siècles dans les écoles musulmanes. Qu'on ne s'étonne pas de l'éloge que je fais ici d'un livre sorti des presses de Constantinople. Il y a chez les Osmanlis modernes un double courant littéraire : l'un part de l'Europe et ne charrie dans ses eaux troublées que des œuvres frivoles, de fades imitations de nos romans et de nos pièces en vogue; l'autre, plus contenu et moins intense, est resté plus voisin de sa source, c'est-à-dire de la bonne et saine érudition musulmane. On trouve encore au fond de Stamboul, à l'ombre des mosquées et des médressèhs, un petit groupe d'érudits modestes et consciencieux qui se sont voués à la propagation des textes classiques de théologie, de jurisprudence et de littérature.

C'est grâce à leur collaboration inconsciente que j'ai pu, l'année dernière, donner une édition à peu près correcte d'un opuscule de Zamakhschari, mutilé par un ancien éditeur.

C'est à eux aussi que je dois reporter le mérite de la présente traduction, si elle se recommande par une plus scrupuleuse exactitude et un style moins pénible que la version de Schmolders. En reconnaissant ce que je dois aux éditeurs turcs, je ne veux pas oublier non plus, dans l'expression de ma gratitude, S. E. Ahmed Vefyk Effendi, le plus zélé propagateur de ces vaillantes études, l'intermédiaire le plus éclairé entre celles-ci et l'Europe savante.

Presque en même temps que le texte arabe, il a paru à Constantinople une traduction turque du traité de Ghazzali[1]; elle a pour auteurs deux rédacteurs de la Gazette officielle, Saïd et Zehni Effendi, les mêmes qui ont traduit les *Colliers d'or*. Je ne puis que répéter, à ce propos, ce que je disais ailleurs[2] des traductions turques en général : elles sont plus utiles pour l'intelligence de l'ensemble que pour les difficultés de détail. Le génie de la langue savante permettant l'emploi de tous les mots de provenance arabe, il s'ensuit que, dans les cas douteux, le traducteur se laisse aller à reproduire les expressions mêmes du texte, en les construisant d'après les règles de la syntaxe ottomane. C'est un cercle vicieux d'où le lecteur européen a peine à se tirer. Néanmoins la version des deux Effendis m'a fourni çà et là d'utiles indications que j'aurais mauvaise grâce de méconnaître.

Mon but, je le répète, est uniquement de donner aujourd'hui une interprétation plus certaine du curieux mémoire où Ghazzali se peint sur le vif, avec ses doutes, ses alarmes de conscience, ses tendances à l'illuminisme des Soufis, et où il donne incidemment de piquantes révélations sur les sectes contemporaines.

Je crois inutile d'ailleurs d'insister, après M. Schmolders, sur la valeur de cet opuscule, aussi important pour la con-

[1] Imprimerie impériale, 1 vol. in-18, 132 pages. Voir dans *Journ. asiat.* septembre 1872, p. 126, la Bibliographie ottomane de M. Belin, où se retrouve la trace de cette double influence littéraire.

[2] *Les Colliers d'or, allocutions morales de Zamakhchari*, etc. Paris, Imprimerie nationale, 1876, in 8°, voir Introduction, p. xv.

naissance des idées philosophiques chez les Arabes que pour celle du système de Ghazzali en particulier[1].

Si cette tentative de restauration obtient l'assentiment des lecteurs du *Journal asiatique*, je mettrai à profit mes plus prochains loisirs pour leur offrir un autre petit Traité du célèbre philosophe, le *Eldjam el-Awam* « le frein des opinions vulgaires », où Ghazzali s'élève contre l'abus des interprétations anthropomorphistes données communément à plusieurs passages du Koran et des Traditions. Le texte de ce *Rissaleh* peu connu en Europe a été publié sans traduction à Constantinople, il y a peu d'années, et je crois qu'il est de nature à jeter quelque jour sur l'état des esprits et des croyances chez les Musulmans du moyen âge. J'espère pouvoir profiter de cette nouvelle publication pour exposer les renseignements que j'ai été à même de recueillir, touchant les écoles philosophiques nées dans l'Islam et l'influence que l'orthodoxie rigoureuse de Ghazzali a exercée sur les études spéculatives dans l'Orient musulman.

Aujourd'hui, à part quelques remarques indispensables à l'intelligence du texte, je fais œuvre de traducteur, et rien de plus. Je prie donc le lecteur de vouloir bien se reporter à l'Introduction de M. Schmölders (*Essai*, p. 89 à 212), pour tout ce que l'auteur dit incidemment des sectes philosophiques de son temps. — Les principales corrections au texte de Paris sont brièvement indiquées en notes.

[1] Voir, sur la vie et les écrits de Ghazzali, un mémoire publié par M. Gosche dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin pour l'année 1858, les articles de S. Munk dans le *Dictionnaire philosophique* et dans les *Mélanges de philosophie arabe et juive*, M. E. Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, p. 96 et suiv., et la notice d'Ibn Khallikan, *Bibliographical dictionary*, t. I, p. 79. — Au moment de mettre sous presse, M. J. Derenbourg me communique une notice qu'il a publiée, en 1845, sur le travail de M. Schmölders, dans le *Heidelberger Iahrbücher der Literatur*, p. 417 et suiv. Je suis heureux de me rencontrer avec notre savant confrère sur la plupart des passages fautifs du texte et de la traduction, tout en regrettant de n'avoir pu profiter en temps opportun de ses judicieuses critiques.

LE PRÉSERVATIF DE L'ERREUR

ET

NOTICES SUR LES EXTASES DES SOUFIS

Au nom de Dieu clément et miséricordieux.

L'imam Abou Hamid Mohammed (fils de Mohammed, fils de Mohammed) Ghazzali dit :

Gloire à Dieu dont la louange doit précéder tout écrit et tout discours! Que les bénédictions de Dieu se répandent sur Mohammed son prophète et son apôtre, sur sa famille et ses compagnons, sous la conduite desquels on évite l'erreur!

Tu m'as prié, ô mon frère en religion, de te faire connaître les secrets et le but des sciences (religieuses), les profondeurs[1] et le dernier terme des doctrines. Tu veux savoir ce que j'ai eu à souffrir pour dégager la vérité perdue dans la confusion des sectes et la diversité des routes; comment j'ai osé[2] m'élever des bas-fonds de la croyance routinière jusqu'au faîte de la certitude. Tu désires connaître ce que j'ai emprunté d'abord à la théologie scolastique, et ensuite à la méthode des *Ta'limites* qui, dans la recherche de la vérité, s'appuient sur l'autorité d'un imam; pourquoi, en troisième lieu, j'ai été amené à

[1] Au lieu de واضوارها, lisez واضوارها.

[2] Au lieu de اصلحيأت, lisez اصلحيأت.

mépriser les systèmes philosophiques; et enfin, ce que j'ai accepté de la doctrine des Soufis, et la somme de vérités que j'ai recueillie en étudiant toutes les opinions des hommes. Tu me demandes pourquoi, après avoir abandonné à Bagdad un enseignement qui attirait un si grand concours d'auditeurs, je l'ai repris longtemps après à Nischapour. Convaincu de la sincérité des sentiments qui t'animent, je vais répondre à tes questions, après avoir imploré l'aide et la protection de Dieu.

Sachez donc, ô mes frères (que Dieu vous guide dans la bonne voie et vous dirige vers la vérité!), que la différence des croyances et des religions [1], que la diversité des doctrines et des sectes qui partagent les hommes sont comme une mer profonde, fertile en naufrages et de laquelle peu d'hommes se tirent sains et saufs. Chaque secte, il est vrai, se croit en possession de la vérité et du salut, *chaque communauté se réjouit de sa croyance* [2]; mais, comme nous l'a enseigné le chef des apôtres, celui dont la parole est toujours véridique : « Mon peuple se partagera en plus de soixante-dix sectes, et une seule d'entre elles [3] sera sauvée. » Or toutes les prédictions du Prophète se réalisent.

[1] Au lieu de الملك, lisez الملل.

[2] L'éditeur n'a pas vu que ces mots étaient une citation textuelle du Koran, ils se trouvent dans deux surates différentes, XXIII, 55, et XXX, 31.

[3] Le texte authentique de la tradition, telle que la donne Boukhari, porte منهم, au lieu de منها. La même tradition finit par les mots : « et les autres seront condamnées au feu éternel, » mots qui

Depuis l'âge de l'adolescence, c'est-à-dire avant d'avoir atteint ma vingtième année, jusqu'à l'époque présente où j'ai dépassé la cinquantaine, je me suis avancé dans cette vaste mer, j'en ai sondé les profondeurs sans timidité, et comme un plongeur résolu j'ai pénétré dans ses ténèbres, affronté ses écueils et ses abîmes. J'ai interrogé les croyances de chaque secte, scruté les mystères de chaque doctrine, afin de démêler la vérité de l'erreur, de séparer le dogme de l'hérésie. Je n'ai jamais rencontré un disciple du sens allégorique (*batenî*) sans rechercher la nature de sa croyance, ni un partisan du sens extérieur (*zahèri*) sans m'enquérir des résultats de sa doctrine[1]. Il n'est pas un philosophe dont je n'aie approfondi le système, pas un théologien dont je n'aie voulu connaître la doctrine et les controverses dans leur résultat définitif. Le soufisme n'a pas de secrets dans lesquels je n'aie pénétré; le pieux adorateur de Dieu m'a dévoilé le but de ses austérités; le *zendiq* et l'athée n'ont pu dérober à mes yeux[2] les causes véritables de leur impiété audacieuse. La soif de connaître s'était glissée et infiltrée en moi[3] à la fleur de l'âge; c'était comme une seconde nature

ne se trouvent ni dans le texte de Ghazzali publié à Constantinople, ni dans la traduction turque.

[2] Au lieu de يكشفه et ظاهرية, le texte de Constantinople porte plus correctement يحاكمه et ظهارة; trois lignes plus loin, il faut lire صفوة, au lieu de صوفية.

[3] Au lieu de تمكنه, lisez تمسه.

[4] Littéralement «était ma coutume et mon habitude.» lisez ديدن pour ديدن.

que Dieu avait mise en moi sans qu'il y eût de ma part ni volonté ni effort. J'étais à peine sorti de l'enfance [1] que j'avais déjà brisé les liens de la routine et que je m'étais affranchi des croyances héréditaires.

Ayant remarqué avec quelle facilité les fils de chrétiens deviennent chrétiens, et les enfants des musulmans embrassent l'islamisme; me rappelant d'autre part cette sentence du saint Prophète recueillie par la tradition : « L'enfant naît ayant en lui le *germe de l'islam* [2], puis ses parents le font juif, chrétien ou mage, » je fus mû par le vif désir [3] de connaître cette disposition innée chez l'enfant, la nature des croyances accidentelles que lui impose l'autorité de ses parents et de ses maîtres, et enfin cette conviction aveugle qu'il doit à leurs leçons. Frappé des contradictions que je rencontrais en cherchant à démêler ce qu'il y avait de vrai et de faux dans ces opinions, je me fis d'abord le raisonnement suivant : « La recherche de la vérité étant le but que je poursuis, je dois, en premier lieu, savoir quelles sont les bases de la certitude. » Je reconnus ensuite que la certitude est la connaissance nette et claire des choses, celle qui ne

[1] Au lieu de عهد, etc. il faut lire على قرب عهد.

[2] M. Schmölders, ne comprenant pas l'argumentation de l'auteur, l'a façonnée à sa guise en imprimant على الفطرة, au lieu de على فطرة الاسلام, malgré l'autorité du manuscrit 884 et la grande notoriété de cette tradition, qui se retrouve partout, chez les théologiens comme chez les historiens musulmans.

[3] Au lieu de فتحرك بالصبى, qui n'offre pas de sens, on doit lire فتحرك باطنى.

laisse aucune place au doute, aucune possibilité d'erreur et de conjecture, de sorte qu'il ne reste dans l'esprit rien qui puisse donner accès à l'erreur. Il faut que l'esprit, prémuni contre toute chance d'égarement, soit lié à une conviction si forte que si, par exemple, quelqu'un capable de convertir la pierre en or et le bâton en serpent cherchait à saper les bases de cette certitude, elle demeurât solide et inébranlable. Je suppose qu'un homme vienne me dire à moi qui sais que dix est plus que trois : « Non, c'est au contraire trois qui est plus que dix et, pour le prouver, je vais changer ce bâton en serpent; » je suppose qu'en effet il opère ce changement sous mes yeux, je n'en resterai pas moins convaincu de la fausseté de son assertion, et si la puissance dont il a fait preuve excite mon étonnement, il n'en résultera cependant aucun doute dans ma conviction.

Je compris que toutes les notions qui ne réunissent pas ces conditions ne méritent aucune confiance, parce qu'elles ne sont pas à l'abri du doute : or tout ce qui n'est pas prémuni contre le doute ne peut constituer la certitude.

Sur les subterfuges des Sophistes et sur la négation des connaissances en général

J'examinai ensuite mes connaissances et je vis que pour aucune d'elles, à l'exception des perceptions des sens et des principes nécessaires, je ne possédais le degré de certitude que je viens d'établir.

Je fis alors avec tristesse cette réflexion : « Il ne

faut pas espérer trouver la vérité ailleurs que dans les choses qui portent en elles-mêmes l'évidence, c'est-à-dire les perceptions des sens et les principes nécessaires; il importe donc de les établir sur une base solide. Ma confiance absolue dans les perceptions des sens et dans l'infaillibilité des principes nécessaires est-elle analogue à la confiance que j'avais d'abord dans les choses d'autorité, est-elle seulement analogue à la sécurité que la spéculation inspire aux hommes, ou est-elle[1] rigoureusement vraie, sans mélange d'illusion et de trouble? »

Je m'appliquai donc avec ardeur à l'examen des notions dues au témoignage des sens et à la spéculation, afin de savoir si elles pouvaient être révoquées en doute. Le résultat[2] de ce long examen fut que je ne devais pas leur accorder ma confiance. Dans mon incertitude croissante, je me disais : « Comment se fier aux choses sensibles? La vue, qui de tous nos sens est le plus exercé, observe l'ombre, et, la trouvant stable, immobile, elle la déclare dénuée de mouvement. Cependant, l'observation et l'expérience démontrent ensuite que l'ombre se meut, non pas, il est vrai, d'un mouvement subit, mais graduellement et par petites portions; de sorte qu'elle ne reste jamais immobile. L'œil voit une étoile et la croit grosse comme une pièce d'or, mais les déductions mathématiques démontrent au contraire qu'elle

[1] Au lieu de وهو, il faut lire او هو.

[2] Pour الى انه, lisez الى ان.

est plus grande que la terre. Ces notions et toutes les autres que les sens déclarent vraies sont ensuite démenties et convaincues de fausseté d'une manière irréfragable par le jugement de la raison.

« Puisque je ne puis me fier au témoignage des sens, me disais-je, il se peut que les notions intellectuelles dérivées des principes primitifs méritent seules ma confiance; tels sont les axiomes suivants : « Dix est plus que trois. L'affirmation et la négation ne peuvent coexister dans le même sujet [1]. Une chose ne peut être créée et existant de toute éternité, vivante et anéantie en même temps, nécessaire et impossible. » A cela les notions perçues par les sens me firent l'objection suivante : « Qui t'assure que tu peux te fier au témoignage de la raison plus qu'à celui des sens [2]? Tu as ajouté foi en notre témoignage jusqu'au jour où le jugement de la raison est venu le démentir, sans elle tu continuerais à nous croire sincères. Eh bien, il se peut qu'il y ait au-dessus de la raison un autre juge qui, s'il se produisait, la convaincrait de mensonge, au même titre que la raison, en se produisant, a détruit nos jugements. Or de ce que ce troisième concept ne s'est pas manifesté, il ne résulte point qu'il ne puisse exister. » Je demeu-

[1] En d'autres termes, une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être. — Ce membre de phrase est omis dans la traduction de M. S., il est vrai qu'il fait double emploi avec ce qui suit, mais il se trouve néanmoins dans les copies.

[2] L'addition de ﻻ contrairement aux copies est inutile; ﻻ a souvent la valeur de ﻟﻢ, surtout après les verbes *jurer*, *affirmer*, etc.

rai quelque temps sans réponse; une induction tirée du sommeil vint accroître mes doutes. « Ne vois-tu pas, me disais-je, que tu prends tes rêves pour une réalité qui te paraît incontestable tant que tu es endormi? Une fois réveillé, tu sais que ce ne sont que chimères sans fondement ni valeur. Qui t'assure donc de la réalité de notions que, dans l'état de veille, tu dois aux sens et à la raison? Elles peuvent être réelles, eu égard à ta condition présente; mais il est possible aussi qu'une autre condition s'offre à toi, laquelle sera à ton état de veille ce que celui-ci est à ton sommeil, c'est-à-dire que tu sortiras alors de ton rêve. Dans cette condition nouvelle, tu sauras que les conjectures de la raison ne sont que chimères. Cette condition est peut-être celle que les Soufis nomment « extase » (*halet*), c'est-à-dire, selon eux, un état où, absorbés en eux-mêmes et dans l'anéantissement de leurs sens, ils ont des visions qui ne s'accordent pas avec les perceptions de l'intelligence. Peut-être aussi cette condition est-elle la mort, conformément à cette parole du premier d'entre tous les Prophètes : « Les hommes sont endormis [1], la mort sera pour eux le réveil. » La vie actuelle n'est peut-être qu'un songe [2] comparée à la vie future, et l'homme, une fois mort, verra des choses qui seront en contradiction avec celles qu'il a aujourd'hui sous les yeux; il entendra alors cette parole : « Nous avons écarté le voile

[1] Lisez نيام, au lieu de ينام.
[2] Au lieu de قزم, lisez نوم.

qui couvrait tes yeux; ta vue est perçante aujourd'hui[1]. »

Lorsque ces pensées eurent envahi mon esprit, j'en cherchai le remède. Mais comment l'obtenir? Pour délier le nœud de ces difficultés il fallait une preuve, et la preuve suppose l'assemblage des notions primordiales; or celles-ci n'étant plus acceptées par moi, comme on vient de le voir, la démonstration devenait impossible. Cette crise douloureuse dura environ deux mois pendant lesquels[2] j'étais, non pas de bouche ni par mes discours, mais moralement, en conformité de vue avec les Sophistes. Dieu daigna enfin me guérir de cette maladie, mon âme retrouva la santé et l'équilibre, les vérités primordiales de la raison m'apparurent de nouveau dans toute leur évidence et leur force. Je dus ma guérison non à un assemblage de preuves et d'arguments, mais à la lumière que Dieu fit pénétrer[3] dans mon cœur, lumière qui éclaire le seuil de toute science. Quiconque s'imagine que la certitude ne repose que sur des arguments, amoindrit la miséricorde immense de Dieu. On demandait au Prophète l'explication de ce passage du livre divin : « Dieu ouvre à la foi musulmane le cœur de celui qu'il veut diriger[4]. » — « Il s'agit, répondit le Prophète, de la lu-

[1] Le traducteur n'a pas indiqué qu'il y avait ici une citation du Koran, sur. L, verset 22.

[2] Restituez le texte ainsi : فيهما.

[3] Ici et plus loin, M. Schmölders a imprimé قذف au lieu de قذف.

[4] Koran, VI, 126; le sens de ce verset n'a pas été compris du

mière que Dieu répand dans le cœur. » — « Et à quel signe l'homme peut-il la reconnaître? » lui demanda-t-on.—« A son détachement de ce monde d'illusion et au penchant qui l'entraîne vers le séjour de l'éternité. » C'est le Prophète aussi qui a dit : « Dieu a créé les êtres dans les ténèbres, puis il a répandu sur eux sa lumière [1]. » C'est à l'aide de cette lumière qu'il faut chercher la vérité. Comme sa miséricorde la répand parmi les hommes de temps en temps, il faut en épier sans cesse l'apparition. C'est ce que prouve cette parole de l'apôtre : « Dieu vous envoie, à certains jours, des effluves [2] de miséricorde, soyez préparés à les recevoir. »

Le but de cet exposé est de faire comprendre avec quelle application on doit chercher la vérité, puisqu'elle conduit à des résultats inespérés. Les notions primordiales n'ont pas à être cherchées, parce qu'elles sont présentes et visibles : le résultat d'une telle enquête ne peut être que de les rendre invisibles et cachées. Mais celui qui étend ses investiga-

traducteur, qui n'avait pourtant qu'à consulter la première version venue du Koran.

[1] C'est-à-dire, d'après les principaux commentateurs : « Dieu, après avoir créé les êtres pensants, les hommes et les génies dans les ténèbres de la nature corporelle et des passions mauvaises, a jeté dans leur âme la lumière de la vraie science et du salut. » (*Zamakhschari*, Kasschaf.)

[2] Le texte turc porte ici نفحات au lieu de نفحات; ces mots sont d'ailleurs synonymes. On trouve la même variante dans les différentes copies du fameux ouvrage de Djâmi (*Nefahat el-uns*), qui est une biographie des Soufis musulmans. La traduction turque de cet ouvrage par Lamyi a paru récemment à Constantinople.

tions au delà des limites ordinaires est à l'abri du soupçon de négligence dans la poursuite des choses nécessaires.

Des différentes classes d'investigateurs.

Lorsque Dieu, dans sa bonté et sa miséricorde sans bornes, m'eut guéri de cette maladie[1], je constatai que tous ceux qui se livrent à la recherche de la vérité se divisent en quatre groupes :

1° Les Théologiens scolastiques, qui se disent les disciples du raisonnement et de la spéculation ;

2° Les Mystiques (*Bâténi*) ou *ta'limites*, qui doivent toutes leurs connaissances à l'enseignement de l'imam ;

3° Les Philosophes, qui prétendent s'appuyer sur la logique et les preuves ;

4° Les Soufis, qui se disent élus de Dieu et possesseurs de l'intuition et de la connaissance du vrai (par l'extase).

« La vérité, me dis-je à moi-même, ne peut se trouver en dehors de ces quatre classes d'hommes qui se sont consacrés à sa recherche. Si elle se dérobe à ceux-ci, il faut renoncer à l'espoir d'y atteindre. On ne peut revenir à la croyance aveugle après l'avoir abandonnée, car le propre de la croyance est de s'ignorer elle-même. Sitôt qu'elle cesse de s'ignorer, elle se brise comme le verre, dont

[1] L'édition de Paris présente ici un assemblage de mots incohérents, il faut rétablir ainsi le texte : ولما سعاني الله تعالى عن هذا المرض, etc.

les fragments ne peuvent plus être rapprochés et réunis à moins d'être passés de nouveau à la fonte et façonnés par une nouvelle fabrication. » Résolu de suivre ces routes et d'étudier à fond chacun de ces systèmes, je procédai à mes recherches dans l'ordre suivant : la théologie scolastique, les systèmes philosophiques, les doctrines de Baténis et enfin le Soufisme.

Du but de la théologie scolastique et de ses résultats.

Commençant par la science théologique, je l'étudiai et la recueillis avec soin ; je lus les écrits de ceux qui font autorité en ces matières et je composai moi-même différents traités. Je reconnus que cette science, tout en répondant à ses propres exigences, ne pouvait mener au but que je m'étais proposé. En effet, son objet est de conserver la pureté des croyances orthodoxes et de les préserver de toute altération hérétique. Dieu, par l'organe de son apôtre, a révélé à ses créatures une croyance qui est la vérité pour tout ce qui se rapporte à leur religion et à leurs intérêts temporels, et il en a promulgué les principaux articles dans le Koran et la tradition. Satan suggéra[1] ensuite aux novateurs des principes contraires à ceux de l'orthodoxie : ils s'y appliquèrent avec ardeur, et la pureté de la foi fut menacée. Dieu suscita donc une école de théologiens et leur inspira le désir de défendre l'orthodoxie à l'aide d'un système de preuves

[1] Lisez وساوس ف, au lieu de وسواس.

propres à dévoiler les artifices des hérétiques et les attaques qu'ils dirigeaient contre le dogme établi par la tradition.

Telle est l'origine de la théologie scolastique. Plusieurs de ses adeptes, dignes de cette haute mission, défendirent vaillamment l'orthodoxie et la foi, en démontrant l'authenticité de la prophétie et la fausseté des innovations hérétiques. Mais, pour cela, ils durent s'appuyer sur un certain nombre de prémisses qu'ils acceptèrent de leurs adversaires, et que l'autorité, le consentement universel, ou simplement le Koran et les traditions les mettaient dans l'obligation d'accepter[1]. Leur principal effort était de faire ressortir les contradictions de leurs adversaires et de les prendre dans les prémisses qu'ils avaient déclaré accepter. Or une pareille argumentation a peu de valeur pour celui qui n'admet que les notions primordiales. La théologie scolastique ne pouvait, par conséquent, me suffire ni guérir le mal qui me dévorait. Lorsque cette école fut établie et développée, elle voulut aller plus loin que la défense du dogme : elle s'appliqua à l'étude des premiers principes, à celle des substances, des accidents et des lois qui les régissent. Mais, faute d'une base scientifique suffisante, elle ne put pénétrer fort avant dans ses recherches, et ne réussit pas à dissiper complètement les ténèbres que la diversité des opinions fait planer au-dessus des hommes. Je ne nie pas cependant qu'elle n'ait

[1] Lues القبول من القرآن, etc.

eu un résultat plus satisfaisant pour d'autres; j'admets, au contraire, qu'elle est arrivée à ce résultat, mais c'est en introduisant le principe d'autorité dans des matières qui ne sont plus de l'ordre des notions primordiales. D'ailleurs, mon but est d'exposer ma propre situation d'esprit et non de contredire ceux qui ont obtenu leur guérison. Les remèdes varient d'après la nature du mal; utiles pour les uns, ils peuvent devenir dangereux pour les autres[1].

La Philosophie, ce qu'elle a de blâmable et de non blâmable; sur quels points ses adhérents peuvent être considérés comme croyants ou incrédules, comme orthodoxes ou hérétiques; ce qu'ils ont emprunté aux doctrines véritables pour l'introduire dans leurs théories chimériques et les rendre acceptables; pourquoi les esprits s'écartent de la vérité; avec quel critérium on peut dans leur système séparer l'or pur de l'alliage.

Je passai de l'étude de la théologie scolastique à celle de la philosophie. Il me fut démontré que, pour démêler la fausseté d'une science, il faut l'étudier à fond, il faut égaler, que dis-je? surpasser même ceux qui la possèdent le mieux, de telle sorte qu'on pénètre à des profondeurs qui sont restées ignorées de ceux-ci. A cette condition seulement une réfutation peut être solidement établie. Or c'est une préoccupation dont je n'ai pas trouvé trace chez les docteurs musulmans; je n'ai rencontré dans les

[1] Cette pensée est résumée dans un vers de Djâmi : هر مرضرا چارهٔ، هر خسته را شربتیست.

écrits théologiques consacrés à la réfutation des philosophes que paroles diffuses et entortillées, pleines de contradictions et d'erreurs et incapables de séduire, je ne dis pas seulement un esprit délicat, mais même la foule ignorante[1]. Persuadé que songer à réfuter une doctrine avant de l'avoir comprise et pénétrée, c'était frapper dans les ténèbres, je me livrai avec zèle à l'étude de la philosophie, mais dans les livres seulement et sans le secours d'un maître. Je consacrai à ce travail tous les loisirs que me laissaient mon enseignement et la composition de mes écrits juridiques. J'avais l'honneur de compter alors à mon cours trois cents auditeurs parmi les étudiants de Bagdad. Avec l'aide de Dieu, ces lectures faites à la dérobée me mirent en état d'approfondir les systèmes philosophiques en moins de deux années.

Je passai encore une année environ à méditer sur ces doctrines après les avoir bien comprises, je les tournai et les retournai en tous sens pour en pénétrer les obscurités et les profondeurs. J'acquis de la sorte une connaissance certaine et entière de tout ce qu'elles renfermaient de mensonges et de déguisements, de réalités et de chimères.

Je vais donner maintenant le résumé de ces doctrines. J'ai constaté qu'elles étaient partagées en différentes catégories et que leurs adhérents étaient eux-mêmes répartis entre plusieurs classes. Tous, malgré

[1] Lisez يعقل, au lieu de يعاقل.

la diversité des écoles, sont marqués du sceau de l'infidélité et de l'irréligion[1], bien qu'il y ait une distance considérable entre les anciens et les modernes, entre les premiers et les derniers philosophes, selon qu'ils se sont plus ou moins écartés ou rapprochés de la vérité.

Des sectes philosophiques et de la marque d'infidélité qui leur est commune à toutes sans distinction[2].

Les doctrines philosophiques, malgré leur nombre et la diversité de leurs vues, se réduisent à trois écoles : 1° les Matérialistes; 2° les Naturalistes[3]; 3° les Théistes.

1° *Les Matérialistes*. Ils rejettent un Créateur, ordonnateur intelligent et tout-puissant. Pour eux, le monde existe de toute éternité et sans avoir d'auteur; l'animal provient du sperme et le sperme de l'animal; c'est ce qui a toujours été et ce qui sera toujours. Ceux qui professent cette doctrine sont des impies (*zendiq*).

2° *Les Naturalistes*. Ceux-ci s'adonnent à l'étude de la nature et des phénomènes merveilleux du monde animal et végétal. Ayant analysé avec soin les organes de l'animal à l'aide de l'anatomie, frappés des merveilles de l'œuvre de Dieu et de la sagesse qui s'y révèle, ils sont forcés d'admettre un Créateur sage et connaissant la fin et le but de toutes choses.

[1] Au lieu de ايجاد, lisez الحاد.

[2] Avant كافتهم retranchez la conjonction.

[3] Au lieu de الطبايعيون, lisez ici et plus loin الطبيعيون.

Et en effet, on ne peut étudier l'anatomie ni l'organisme admirable de la nature vivante sans être conduit à proclamer la science profonde de celui qui a construit le corps de l'animal et surtout de l'homme. Mais, emportés par leurs recherches multipliées sur la nature, ils ont cru que le juste équilibre[1] de l'organisme exerçait une influence considérable sur l'existence de l'être. D'après eux, la faculté pensante[2] dépend de l'organisme, elle périt et s'anéantit avec celui-ci; or comme on ne peut comprendre, disent-ils, qu'une chose anéantie revienne[3] à l'existence, ils déclarent que l'âme meurt pour toujours. Par conséquent, ils nient la vie future, et rejettent le paradis, l'enfer, la résurrection et le jugement. N'admettant ni la récompense des bonnes œuvres ni le châtiment des mauvaises, ils s'affranchissent de toute autorité et se plongent dans leurs passions avec l'avidité de la brute. Ceux-là aussi doivent être nommés impies (*zendiq*), car la véritable foi repose sur la croyance non-seulement en Dieu, mais en son apôtre et au jour du jugement. Or ils nient le jugement, tout en admettant Dieu et ses attributs.

3° *Les Théistes* leur succédèrent. Parmi eux on compte Socrate qui fut le maître de Platon, comme Platon fut le maître d'Aristote. Ce dernier établit pour son école les règles de la logique, organisa les

[1] Lisez الاعتدال, et, à la ligne suivante, فظنّوا au lieu de فظفروا.

[2] C'est-à-dire ce que les scolastiques nomment l'*âme pensante* ou *raisonnable*, le substratum de la vie et de la perception.

[3] Au lieu de لاعادة, lisez simplement اعادة.

connaissances, élucida ce qui n'avait pas encore été mis en lumière et expliqua ce qui n'était plus compris. Cette école réfuta le système des deux autres, c'est-à-dire des Matérialistes et des Naturalistes, mais, en dévoilant leurs croyances erronées et perverses, elle employa des arguments qu'elle aurait dû laisser de côté. « Dieu suffit pour protéger les musulmans dans le combat[1]. »

Aristote combattit aussi avec succès les théories de Platon, de Socrate et des théistes qui l'avaient précédé, et se sépara[2] entièrement d'eux, mais il ne put effacer de sa doctrine les taches d'infidélité et d'hérésie qui déparent les opinions de ses devanciers. Nous devons donc les considérer tous comme infidèles, eux et les prétendus philosophes musulmans comme Ibn Sina (Avicenne) et Farabi qui ont adopté leurs systèmes.

Reconnaissons pourtant que, parmi les philosophes musulmans, nul n'a mieux interprété[3] que ces deux savants la doctrine d'Aristote. Tout ce que les autres en ont rapporté et traduit est plein d'erreur, de confusion et d'obscurités propres à dérouter le lecteur. Or comment accepter ou rejeter ce qui est inintelligible? La philosophie d'Aristote, dont nous devons la connaissance sérieuse aux traductions de ces deux savants, peut se partager en trois

[1] *Koran*, XXXIII, 25. Le mot بمقاتلتهم doit être supprimé, il n'appartient pas à la citation et ne se lit pas dans les bonnes copies.

[2] Au lieu de يتوى, lisez يتبرئ,

[3] Après يقم, ajoutez بنقل.

parties : dans l'une ce qui doit être taxé d'impiété, dans l'autre ce qui est entaché d'hérésie, dans la troisième ce que nous ne sommes pas obligés[1] de rejeter absolument. Venons-en aux détails.

Division des sciences philosophiques.

Ces sciences, par rapport au but que nous nous sommes proposé, se divisent en six sections : 1° mathématiques ; 2° logique ; 3° physique ; 4° métaphysique ; 5° politique ; 6° morale.

Les mathématiques comprennent la connaissance du calcul, la géométrie et la cosmographie ; elles n'ont aucun rapport avec les sciences religieuses et ne prouvent ni pour, ni contre ; elles reposent sur un ensemble de preuves qui, une fois connues et bien comprises, ne peuvent être rejetées. Cependant les mathématiques peuvent produire deux inconvénients.

Le premier consiste en ceci : quiconque étudie cette science, admire la subtilité et l'évidence de ses preuves ; la confiance qu'il a en la philosophie augmente, et il pense que toutes ses parties ont la même clarté, la même solidité de preuves que les mathématiques. Mais lorsqu'il entend dire de l'incrédulité des mathématiciens, de leur impiété, du mépris qu'ils professent pour la loi sainte, ce que tout le monde répète, il se borne à formuler de vive voix

[1] Lisez وجسم لا يجب, faute d'avoir ajouté cette négation que son manuscrit ne portait pas, le traducteur s'est totalement mépris sur le sens de la dernière partie de la phrase.

ces accusations, par simple déférence pour l'autorité, mais il se dit en même temps que la vérité, si elle existait dans la religion, n'aurait pu rester ignorée de ceux qui ont déployé tant de subtilité dans l'étude des mathématiques. Et alors, connaissant l'incrédulité et l'impiété de ces savants, il arrive à conclure qu'on est dans le vrai en niant et en rejetant la religion. Que j'en ai rencontré de ces esprits égarés qui n'avaient d'autre argument que celui-là ! Et quand on leur fait l'objection suivante : « Il n'est pas nécessaire qu'un homme habile dans une science le soit dans toutes les autres, ni qu'il soit versé à la fois dans la jurisprudence, la théologie et la médecine. On peut ignorer la métaphysique et être un excellent grammairien. Enfin on trouve dans chaque science des hommes qui y sont passés maîtres, tout en demeurant profondément ignorants dans les autres branches du savoir humain. L'argumentation des anciens est rigoureusement démonstrative dans les mathématiques et seulement conjecturale dans les questions religieuses. Il faut, pour s'en convaincre, expérimenter et étudier à fond la question ; » cette objection, dis-je, quand on la fait à l'*incrédule par imitation*, ne lui paraît pas acceptable ; cédant à l'empire des passions, à une sotte vanité, au désir de passer pour savant[1], il persiste à soutenir la prééminence des mathématiciens dans toutes les sciences.

Voilà un inconvénient sérieux, et c'est pour cette

[1] Il faut rétablir ainsi le texte : وشهوة البطالة وحبّ التكايس.

raison qu'il faut empêcher ceux qui étudient les mathématiques d'aller trop avant dans leurs recherches. Car, si étrangère qu'elle soit aux choses de la religion, cette étude servant pourtant d'introduction aux systèmes des philosophes, elle pénètre la religion de son influence néfaste. Il est rare qu'un homme s'y adonne sans se dépouiller de sa croyance et rejeter le frein de la religion.

Le second inconvénient provient du musulman sincère, mais ignorant, qui s'imagine ne pouvoir mieux défendre la religion qu'en niant toutes les sciences exactes. Rejetant celles-ci et taxant d'ignorance ceux qui les cultivent, il repousse jusqu'à leurs théories des éclipses de lune et de soleil et les condamne au nom de la loi religieuse. Ces accusations se propagent, elles arrivent aux oreilles de celui qui sait que ces théories reposent sur des preuves irréfragables; loin que sa confiance en ces théories diminue, il croit au contraire que l'islam a pour base l'ignorance et la négation des preuves scientifiques, et son attachement à la philosophie s'accroît de toute la haine qu'il porte à la religion. C'est donc au grand détriment de la religion qu'on suppose que la défense de l'islam exige la condamnation des sciences exactes; la loi religieuse ne renferme rien qui les approuve ni qui les condamne, et à leur tour, elles ne portent aucune atteinte aux matières de la religion. Les paroles du Prophète : « Le soleil et la lune sont deux *signes* de la puissance de Dieu; ils ne s'éclipsent ni pour la mort ni pour la naissance de personne;

lorsque vous voyez ces phénomènes, réfugiez-vous dans la prière et invoquez le nom de Dieu[1], » ces paroles n'emportent point condamnation des calculs astronomiques qui déterminent la marche de ces deux astres, leur conjonction et leur opposition d'après des lois particulières. Quant à la suite de ladite tradition : « Dieu, quand il se manifeste dans une chose, y abaisse sa puissance, » c'est une addition qui ne se trouve pas dans le recueil authentique des traditions[2].

Tels sont la portée et les inconvénients des mathématiques.

2° La logique. Cette science non plus ne renferme rien pour ou contre la religion. Elle étudie les différentes espèces de preuves et de syllogismes, les conditions que doivent réunir les prémisses d'une proposition, la manière de les combiner, les règles d'une bonne définition et l'art de la formuler. Car la connaissance se compose, ou bien de *représentations* qui doivent leur évidence à la définition, ou bien de *convictions* qui résultent de preuves. Il n'y a donc

[1] La dixième année de l'hégire, c'est-à-dire un an avant sa mort, Mahomet perdit un jeune enfant nommé *Ibrahim*, qu'il avait eu de son mariage avec Marie la Copte. Le même jour, le soleil s'éclipsait, et les Arabes ne manquèrent pas d'attribuer à ce phénomène le deuil qui frappait le Prophète. Il voulut mettre un terme aux suppositions de la foule ignorante en prononçant les paroles qu'on lit ici. Cf. *Prairies d'or*, t. IV, p. 160.

[2] Cette addition ne se trouve pas, il est vrai, dans le recueil de Boukhari, mais les variantes que présente la même tradition prouvent qu'elle a été plusieurs fois remaniée. Cf. *Sahih*, éd. de Boulac, t. I, p. 146.

rien de blâmable dans cette science, et elle est mise à contribution aussi bien par les théologiens que par les philosophes. La seule différence consiste en ce que ces derniers emploient des expressions et une technologie particulières, et qu'ils poussent plus loin les définitions et les subdivisions. Voici un exemple de leur raisonnement : « S'il est prouvé que la totalité de A égale B, il s'ensuit qu'une partie de B égale A. Donc, s'il est prouvé que tout homme est un animal, il s'ensuit que quelques animaux sont hommes. » C'est ce qu'ils formulent dans l'axiome que voici : « La conséquence générale entraîne *par inversion* la conséquence partielle. »

Qu'ont de commun ces procédés avec les graves questions de religion, et de quel droit les rejeter? En les niant, on ne fait qu'inspirer au logicien une opinion défavorable de l'intelligence et de la croyance de son adversaire, parce qu'il ne la croit fondée que sur de telles négations. Oui, il faut le reconnaître, il y a chez les logiciens un abus : ils exigent dans le raisonnement certaines conditions qui conduisent à la certitude absolue; or, quand ils abordent les questions religieuses, ils ne peuvent plus réunir ces conditions et doivent se départir de leur rigueur habituelle. Il arrive aussi qu'un homme épris de la logique et de son évidence, entendant accuser ses maîtres d'impiété, croit que cette impiété repose[1] sur des preuves aussi fortes que celles de la logique.

[1] Pour مبيد, il faut lire موكد, et à la fin de la même ligne, فاستقل بالكفر.

et aussitôt, sans aborder l'étude de la métaphysique, il partage leur erreur. Voilà un des désavantages que présente l'étude de la logique.

3° La physique. Elle étudie les corps qui forment l'univers, le ciel et ses astres et, ici-bas, les corps simples, tels que l'eau, l'air, la terre et le feu, et les corps composés, animaux, plantes et minéraux; les causes de leurs changements, de leurs évolutions et de leur mélange. Elle se rapproche, par la nature de ses recherches, de la médecine qui a pour objet le corps humain, ses organes principaux et secondaires, et la loi qui préside aux changements de leur composition. La religion, ne réprouvant pas la science médicale, n'a pas non plus le droit de réprouver la physique, si ce n'est pour quelques questions particulières que nous avons mentionnées dans notre livre intitulé : *La chute des philosophes*[1]. Outre ces ques-

[1] Le traducteur avait mal à propos rendu ce titre par *Réfutation mutuelle des philosophes*. L'expression تهافت s'applique aux différentes parties d'un édifice qui s'écroule, et la vieille version latine de ce livre, insérée dans les Œuvres d'Averroës (t. IX) était plus près du sens en traduisant par *Destructio philosophorum*. Le petit traité destiné par Ghazzali à la réfutation de la philosophie souleva une polémique ardente; parmi les écrits qui ont survécu à la querelle, on cite surtout celui du kadi Abou 'l-Wélid Maliki, lequel se servit pour sa réfutation du titre même trouvé par son adversaire. Sultan Méhémed II, le conquérant de Constantinople, qui s'intéressait vivement aux études de philosophie religieuse, voulant connaître et juger en dernier ressort un procès qui durait depuis plusieurs siècles, fit rédiger une sorte d'examen critique (*mouhakemet*) des deux livres en question, et chargea de ce soin deux savants distingués, le molla Moustafa, plus connu sous le nom de *Khodja-zadeh*, et un autre molla originaire de Thous et nommé *Ala-eddin Ali*. Le premier de ces

tions, il en est quelques-unes qu'il faut rejeter, mais il est facile de se convaincre qu'elles découlent des premières. Toute la physique repose, croyons-nous, sur le principe suivant : la nature est entièrement soumise à Dieu; incapable d'agir par elle-même, elle est l'instrument dont se sert son Créateur. Le soleil, la lune, les astres, les éléments sont soumis à Dieu et ne peuvent rien produire d'eux-mêmes; en un mot, rien dans la nature ne peut agir spontanément et en dehors de l'essence de Dieu.

4° La métaphysique[1]. C'est ici surtout que se produisent les erreurs des philosophes. Ils ne peuvent plus satisfaire aux lois d'une argumentation rigoureuse, telle que l'exige la logique, et c'est ce qui explique le grand désaccord qui éclate chez eux dans l'étude de la métaphysique. Le système le plus voisin du système des docteurs musulmans est celui d'Aristote, tel que Farabi et Avicenne nous l'ont fait connaître. La somme de leurs erreurs peut se réduire à vingt propositions; trois d'entre elles sont impies et les dix-sept autres hérétiques. C'est pour détruire le système en question que nous avons écrit notre *Chute des philosophes*. Les trois propositions dans lesquelles ils sont opposés à toutes les doctrines musulmanes sont les suivantes : 1° « Les corps ne

jurisconsultes prit l'avance sur son confrères et composa en quatre mois un traité qui obtint les suffrages du Sultan, et qui paraît avoir joui chez les Ottomans de plus de vogue que l'ouvrage original de Ghazzali. Cf. Hadji Khalifa, s. v. *Tehafut*, et la Chronique de Saad-eddin, éd. de Constantinople, t. II, p. 173.

[1] Ici et *passim* lisez الالهيات au lieu de الاقصاب.

ressuscitent pas; les âmes seules seront récompensées ou punies, les châtiments seront, par conséquent, spirituels et non point matériels. » Ils ont raison d'admettre les châtiments spirituels, car il y en aura de tels, mais ils mentent quand ils nient les châtiments corporels, et qu'ils rejettent de la sorte les dogmes de la loi religieuse. 2° « Dieu connaît les universaux, mais les notions spéciales lui échappent. » Ceci est encore une impiété manifeste; la vérité est dans le verset : « Le poids d'un atome dans les cieux et sur la terre ne peut se dérober à sa science[1]. » 3° Ils soutiennent que le monde existe de toute éternité et qu'il ne finira jamais; toutes propositions qui n'ont jamais été admises par les musulmans. — En outre, ils rejettent les attributs de Dieu et soutiennent qu'il connaît par son essence même, non par une notion accessoire à son essence[2]; ils se rapprochent sur ce point des doctrines moutazélites, doctrines que nous ne sommes point obligés de tenir pour impies. Au contraire, dans notre livre intitulé : *Jugement définitif des différences qui séparent l'islam de l'athéisme*[3], nous avons démontré la dépravation d'esprit de ceux qui taxent d'impiété tout ce qui est contraire à leur manière de voir.

5° La politique. Ils se bornent à tracer les règles relatives aux affaires temporelles et au pouvoir royal.

[1] *Koran*, x, 62, et xxxiv, 3.

[2] Lisez زايد على الذات.

[3] Le titre complet de ce traité est donné ainsi dans l'édition de Constantinople : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة.

Ils ont emprunté leurs théories sur ce point aux livres que Dieu a révélés à ses prophètes et aux sentences des sages de l'antiquité, recueillies par la tradition.

6° La morale. Tout leur système de morale consiste à définir les attributs et qualités de l'âme, à les grouper par genres et espèces, et à indiquer le moyen de les tempérer et de les maîtriser. Ils ont emprunté ce système aux Soufis. Ces hommes pieux, toujours occupés à invoquer le saint nom de Dieu, à combattre la concupiscence et à suivre la voie de Dieu en renonçant aux jouissances de ce monde, ont reçu, dans leurs extases, des révélations sur les qualités de l'âme, ses défauts et ses mauvais penchants. Ces révélations, ils les ont mises au jour, et les philosophes, s'en emparant, les ont introduites dans leur propre système, afin de l'embellir et de donner cours à leurs mensonges. Il y eut à leur époque, comme dans tous les temps, quelques-uns de ces mystiques fervents. Dieu n'en prive jamais le monde d'ici-bas, car ils en sont les soutiens, et ils attirent sur lui les bénédictions du ciel; c'est ce que confirme la tradition : « C'est par eux que vous obtenez la pluie, c'est par eux que vous recevez votre subsistance. » De ce nombre étaient les *hommes de la caverne* qui vécurent dans les temps anciens, comme le rapporte le Koran[1]. Or, de ce mélange des doctrines morales et philosophiques avec les paroles du

[1] Voyez le chapitre XVIII du Koran qui porte la rubrique سورة الكهف.

Prophète et celles des Soufis naissent deux dangers, l'un pour le partisan desdites doctrines, l'autre pour leur adversaire.

Le danger qui en résulte pour leur adversaire est sérieux. Un homme d'esprit borné, trouvant dans ces écrits la morale mêlée à de vaines théories, croit devoir les rejeter, les proscrire et condamner celui qui les professe. Ne les ayant recueillies que de leur bouche, il n'hésite pas, dans son ignorance, à les déclarer fausses, parce que ceux qui les enseignent sont dans l'erreur. C'est comme si quelqu'un rejetait la profession de foi des chrétiens : « Il n'y a qu'un seul Dieu et Jésus est son apôtre, » uniquement parce qu'elle provient des chrétiens, et sans se demander si les chrétiens sont infidèles par cette profession de foi ou[1] parce qu'ils nient la prophétie de Mohammed. Or, s'ils ne sont infidèles que parce qu'ils renient notre Prophète, on n'a pas le droit de rejeter ce qui chez eux n'a pas le caractère de l'infidélité; en un mot, la vérité, parce qu'elle se trouve parmi eux, ne cesse pas d'être la vérité. Tel est cependant le penchant des esprits faibles, ils jugent la vérité d'après les hommes, au lieu de juger les hommes d'après la vérité. Mais un esprit éclairé prendra pour guide cette maxime du prince des croyants, Ali, fils d'Abou Taleb : « N'espère pas connaître la vérité d'après les hommes; recherche d'abord la vérité, et tu reconnaîtras ensuite ceux qui

[1] Au lieu de ب, lisez او.

la professent. » C'est ainsi que procède le sage : une fois en possession de la vérité, il examine le fond des doctrines et, quand il les a trouvées vraies, il les accepte, sans s'inquiéter si celui qui les enseigne est sincère ou trompeur. Bien plus, se rappelant que l'or gît dans les entrailles de la terre, il s'efforce de dégager la vérité de l'entassement d'erreurs sous lesquelles elle est enfouie. Le changeur habile plonge sans hésiter sa main dans la bourse du faux-monnayeur et, se fiant à son expérience, il sépare les bonnes pièces des mauvaises. C'est au paysan ignorant[1] et non à l'essayeur expérimenté qu'il faut défendre d'avoir affaire au faux-monnayeur. C'est le nageur inhabile qu'il faut écarter du rivage de la mer, et non le plongeur éprouvé. C'est à l'enfant et non au charmeur qu'il faut défendre de toucher les serpents.

En vérité, les hommes ont si bonne opinion d'eux-mêmes, de leur mérite supérieur, de la profondeur de leur esprit, ils se croient si habiles à discerner le vrai du faux, le chemin du salut des voies de l'égarement, qu'il importe de leur interdire, autant que possible, la lecture des écrits philosophiques; car s'ils échappent quelquefois au danger que nous venons de signaler, ils ne peuvent éviter celui que nous allons indiquer ci-après. Quelques-unes des maximes qui se trouvent dans mes ouvrages, touchant les mystères de la religion, ont rencontré des con-

[1] Pour الفرون, lisez الفروى.

tradicteurs qui occupent un rang inférieur dans la science et dont la vue ne saurait atteindre aux profondeurs des doctrines. Ils prétendent que ces maximes sont empruntées aux philosophes anciens : la vérité est qu'elles sont le fruit de mes propres méditations, mais comme le dit le proverbe : « Le sabot tombe sur la trace du sabot[1]. » Quelques-unes se trouvent dans nos livres de loi religieuse, mais la plupart sont tirées des écrits des Soufis. Et quand même elles seraient empruntées exclusivement aux doctrines des philosophes, est-ce qu'on a le droit de rejeter une opinion lorsqu'elle est raisonnable en soi, appuyée de preuves solides et qu'elle ne contredit ni le Koran, ni la Tradition? Si l'on s'engageait dans cette voie, si l'on rejetait toute vérité proclamée déjà par un trompeur, que de vérités[2] il faudrait répudier! que de versets du Koran, de traditions du Prophète, de relations soufistes, de sentences des sages il faudrait ne pas admettre, parce que l'auteur du *Traité des frères de la pureté* les a insérés dans ses écrits pour les besoins de sa cause et afin de conduire par degré les esprits dans les voies de l'erreur!

[1] يقع الحافر على الحافر. — Ce dicton a une certaine parenté avec le latin : « Nil novi sub sole, » ou bien encore avec notre proverbe : « Les beaux esprits se rencontrent. » Cf. les différentes explications que donne, à ce sujet, le *Commentaire de Hariri*, 1re édition, p. 232. Ghazzali veut faire entendre que si quelques-unes de ses opinions personnelles ont été déjà entrevues par les philosophes anciens, il n'en est pas moins vrai qu'elles se sont présentées spontanément à son esprit. Le traducteur a altéré son texte pour arriver à cette étrange interprétation : « Le sabot écrase quiconque n'en tient pas compte. »

[2] Lisez كثيرًا, au lieu de كثير.

La conséquence de cette théorie serait que les imposteurs nous arracheraient les vérités des mains pour en orner leurs propres ouvrages. Le moindre mérite du savant est de ne pas faire cause commune avec l'homme que l'ignorance aveugle.

Le miel n'est pas impur parce qu'il a séjourné dans le verre dont le chirurgien se sert pour l'application des ventouses. Le sang doit son impureté non pas au contact de ce verre, mais à une propriété inhérente à sa nature; cette propriété n'existant pas dans le miel ne peut lui être communiquée par son séjour dans la ventouse; c'est donc par erreur qu'on le considère alors comme impur[1]. Tel est cependant le travers commun à presque tous les hommes : toute parole émanée d'une autorité qu'ils croient respectable est acceptée par eux, fût-elle fausse; toute parole venant de celui qu'ils suspectent est rejetée, quand même elle serait vraie. En toute circonstance, ils jugent de la vérité d'après les hommes et non des hommes d'après la vérité, ce qui est le comble de l'égarement. Voilà le péril que présente la philosophie pour ses adversaires.

L'autre péril menace ceux qui acceptent les opinions des philosophes. Quand on lit, par exemple, les traités des *Frères de la pureté* et d'autres ouvrages du même genre, on y trouve des sentences émanées du Prophète et des citations soufites; on approuve ces ouvrages; on leur accorde sa confiance et on

[1] J'ai suivi ici les leçons de l'édition turque plus claires et surtout plus correctes que celles du manuscrit de la Bibliothèque royale.

finit par accepter les erreurs qu'ils renferment, par suite de la bonne opinion qu'ils ont d'abord inspirée. C'est ainsi qu'on arrive insensiblement à l'erreur. En prévision de ce danger, il faut interdire la lecture des écrits philosophiques si remplis de vaines et dangereuses utopies, comme on interdit les bords glissants d'une rivière à celui qui ne sait pas nager[1]. Il faut défendre la lecture de ces doctrines mensongères, comme on défend aux enfants de toucher les serpents. Le charmeur lui-même s'abstiendra de toucher les serpents en présence de son jeune fils, parce qu'il sait que l'enfant, se croyant aussi habile que son père, ne manquera pas de l'imiter; c'est pour donner plus de force à sa prohibition que le charmeur ne porte pas la main sur un serpent sous les yeux de son fils. Telle doit être aussi la conduite du savant prudent. Mais le charmeur, après avoir pris le serpent et distingué le venin de l'antidote, ayant mis celui-ci à part et détruit le venin, ne doit pas refuser l'antidote à ceux qui peuvent en avoir besoin. De même aussi le changeur habile, après avoir mis la main dans le sac du faux-monnayeur, en avoir tiré les bonnes pièces et jeté les mauvaises, ne doit pas refuser l'or de bon aloi à ceux qui le réclament. Telle doit être la façon d'agir du savant. Si le malade éprouve une certaine répulsion pour l'antidote, parce qu'il le sait tiré du serpent dont le corps est le réceptacle du venin, il faut le désabuser.

[1] Au lieu de السباحة, lisez السباحة.

Si l'homme nécessiteux répugne à prendre[1] la pièce d'or qu'il sait provenir de la bourse du faux-monnayeur, il faut l'avertir que son hésitation est une pure erreur qui le priverait de l'avantage qu'il recherche; il faut lui démontrer que le contact des bonnes pièces avec les mauvaises n'altère pas les premières et ne rend pas meilleures les pièces fausses. De même aussi le contact de la vérité avec l'erreur ne change pas le vrai en faux, non plus qu'il ne change le faux en vrai.

Voilà ce que nous avions à dire des inconvénients et des dangers que présente la philosophie.

La secte des Ta'limites, ses erreurs.

Après[2] m'être livré à une étude complète et approfondie de la philosophie et avoir réfuté ses erreurs, je compris qu'elle ne répondait pas entièrement aux exigences de ma tâche, parce que la raison ne peut ni embrasser toutes les questions, ni soulever le voile qui couvre tant d'énigmes. Une secte de novateurs, celle des Ta'limites, venait de se produire; on répétait partout que ces novateurs se disaient en possession de la vérité, grâce à un imam impeccable (*ma'çoum*) qui la proclame et la défend. Je conçus alors le désir de connaître cette doctrine en étudiant les livres qui la renferment. Sur ces en-

[1] La bonne leçon est ينفر عن قبول, deux lignes plus bas, il faut lire مطلبه, au lieu de مطلبة.

[2] Ajouter le mot لما avant فرغت, et p. 22, première ligne, lire يزيف, au lieu de تزيف.

trefaites, un ordre venu du Khalife (que Dieu le glorifie!) m'enjoignit de composer un ouvrage où elle serait exactement exposée. Cet ordre, auquel je ne pouvais d'ailleurs contrevenir, fut comme une impulsion extérieure qui m'engagea à réaliser le projet que je méditais en secret. Je me mis donc à la recherche de leurs livres et je recueillis l'exposé de leurs doctrines. Ayant été informé que certains principes nouveaux s'étaient fait jour chez cette secte et s'éloignaient des croyances adoptées par leurs ancêtres, je recueillis leurs écrits, je les disposai dans un ordre régulier de nature à en faciliter l'examen et je les discutai ensuite d'une façon catégorique.

Le zèle que je mis à exposer leur doctrine m'attira même des reproches d'un pieux docteur : « Vous travaillez pour eux, me disait-il, et ils seraient incapables de se défendre d'une manière aussi plausible, si vous n'aviez mis tant d'ordre et de méthode dans leur doctrine. » Ce reproche pouvait être fondé jusqu'à un certain point. C'est pour les mêmes raisons que Ahmed ben Hanbal blâma Hareth el-Mouhasebi[1] d'avoir écrit une réfutation de la secte moutazélite. En vain Hareth se retranchait-il derrière l'obligation rigoureuse imposée aux musulmans de combattre

[1] Abou Abd Allah Hareth, fils de Oçeïd (ou Açed), savant docteur de Basrah, mort en 243; il fut surnommé *Mouhasebi* parce qu'il s'était imposé un examen de conscience (*mouhasebeh*) journalier. Il était oncle du célèbre soufi bagdadien nommé *Djoneïd*. Ibn Khallikan assure que ses travaux sur la théologie scolastique lui attirèrent le ressentiment d'Ibn-Hanbal. Voyez *Bibliographical dictionary*, t. I, p. 365, et *Annales d'Abou 'l-Féda*, t. II, p. 698.

l'erreur. « C'est vrai, répondait Ibn Hanbal, mais vous avez d'abord exposé leurs conjectures avant de les réfuter. Qui vous dit que le lecteur, charmé de ces conjectures, s'occupera de votre réfutation, ou que, s'il en prend connaissance, il en comprendra la portée? » L'objection d'Ibn Hanbal est plausible, mais elle ne s'applique qu'à des erreurs qui ne sont encore ni répandues[1], ni notoires. Dès qu'elles deviennent publiques, c'est un devoir de les combattre et, pour le faire, il faut bien d'abord qu'on les expose. L'essentiel est de ne point attribuer à l'adversaire des arguments auxquels il n'a point songé, et c'est ce que j'ai constamment évité. Je dois la connaissance sérieuse de leurs doctrines à un de mes amis qui les avait étudiées et y avait adhéré. Cet ami m'apprit qu'ils se moquaient de certains ouvrages où on les réfutait, disaient-ils, sans avoir encore compris leur démonstration. Ensuite il développa devant moi cette démonstration, telle qu'il l'avait recueillie de leur bouche. C'est alors que j'en donnai l'exposé, pour ne pas être accusé de l'avoir négligée, et que je l'établis solidement pour qu'on ne pût me soupçonner de ne l'avoir point comprise. Après cet examen poussé aussi loin que possible, je démontrai rigoureusement la vanité de la doctrine en question. En définitive, elle est sans fondement et sans valeur, et n'eût été le secours[2] inconsidéré que lui ont prêté

[1] Au lieu de تظهر, lisez تشهر, et à la ligne suivante لم يخلو, au lieu de لم يمكن.

[2] Pour بصيرة, lisez عصبة.

quelques musulmans bien intentionnés mais ignorants, un système aussi faible n'aurait jamais atteint à un pareil développement. Le fanatisme imprudent des défenseurs de la vérité les entraîna[1] dans de longues controverses où ils combattirent pied à pied les prémisses et les arguments de leurs adversaires. Ils daignèrent réfuter leur théorie de la *doctrine* (*ta'-lim*) et du *docteur*, et cette autre thèse « que tout docteur n'est pas bon, mais qu'il faut un docteur impeccable. » La vogue donnée à leur argumentation sur la nécessité de la doctrine et du docteur, et la faiblesse de leurs contradicteurs séduisirent un grand nombre d'hommes qui proclamèrent la supériorité de la secte Ta'limite et la vanité de la croyance opposée, sans comprendre qu'il ne fallait en accuser que la faiblesse et la méthode défectueuse des soutiens de la vérité.

Il est juste de reconnaître qu'un docteur est nécessaire et qu'il doit être impeccable, mais nous devons ajouter que ce docteur est Mohammed. — « Il est mort, » nous disent nos adversaires. — « Le vôtre est invisible, » leur répondons-nous. S'ils ajoutent : « Notre docteur a instruit ses missionnaires et les a envoyés en tout lieu; il attend qu'ils aient recours à lui dans les cas douteux et difficiles; » nous répondons : « Notre docteur a, lui aussi, catéchisé ses missionnaires et les a envoyés en tout pays. Son enseignement est parfait, comme il est dit dans le

[1] Lisez دعت, au lieu de دعا.

Koran : « Aujourd'hui j'ai mis le sceau à votre religion et je vous ai comblés de ma faveur[1]. » Or, quand l'enseignement est complet, qu'importe si le docteur est mort ou s'il est invisible ? » — Puis si l'on nous fait cette objection : « Comment vos missionnaires peuvent-ils décider des cas où le *texte* [c'est-à-dire le Koran et le recueil des traditions] fait défaut ? Sera-ce par les efforts du raisonnement ? Mais une opinion particulière est toujours contestable ; » voici notre réponse : « Ils régleront leur conduite sur celle de Moa'dh que le Prophète envoya dans le Yemen, en lui prescrivant de juger d'après le texte pour tous les cas où le texte existerait, et d'après la raison, si le texte gardait le silence. C'est ainsi que procèdent également les missionnaires ta'limites, lorsqu'ils se trouvent dans des contrées très-éloignées de celle de leur *imam*. Ils ne peuvent toujours juger d'après le texte, puisque celui-ci est limité et que les cas justiciables sont presque sans limites ; ils ne peuvent non plus retourner chaque fois près de l'imam, car avant qu'ils n'aient achevé leur voyage, ils peuvent mourir et perdre ainsi tout le fruit de leurs efforts [il faut donc qu'ils jugent d'après leur raison][2]. Pareillement le musulman qui, à l'heure de la prière, hésite sur l'orientation de la Kaabah, doit ou s'orien-

[1] Koran, v. 5.

[2] Ces mots sont la conclusion sous-entendue de l'argumentation de Ghazzali. Nous les ajoutons comme l'a fait le traducteur turc. La traduction de M. Schmölders est ici tout à fait incohérente, les objections et les réponses y sont données de la manière la plus arbitraire, quoique son texte soit généralement correct.

ter d'après les conjectures de son esprit, ou bien se rendre dans le pays de l'imam pour le consulter sur la véritable direction du sanctuaire; mais comme, dans ce dernier cas, l'heure légale de la prière se passerait, il a le droit de régler sa prière sur la décision de son propre jugement en répétant après le Prophète : « Celui qui, cherchant la vérité, se trompe, aura une récompense; celui qui atteint la vérité aura uue récompense double. » Il en est de même pour tous les jugements analogues. L'aumône faite aux pauvres, par exemple, est un des devoirs de la religion. Il se peut qu'on la fasse à un homme qu'on est fondé à croire[1] pauvre, bien qu'il dissimule sa situation et qu'il soit riche; l'erreur, en ce cas, est excusable, car le donateur ne peut être coupable pour avoir usé, même à tort, des ressources de sa raison. — Si l'on m'objecte[2] qu'un jugement opposé peut être tout aussi fort et valable, je réponds : « L'homme est autorisé à se guider, dans ce cas, d'après sa propre raison, comme celui qui adopte telle ou telle orientation pour la prière, bien que son voisin en adopte une autre. » — Mais, ajoutera-t-on, le fidèle doit suivre l'avis de Chafeyi, d'Abou Hanifah ou d'un autre docteur. — A cela je réponds : « Le fidèle, quand il s'agit de s'orienter pour la prière, si le cas est douteux, si les opinions sont diverses, que fait-il? Il cherche d'abord avec le flambeau de son intelligence

[1] Lisez يظنّه, au lieu de يحسب.

[2] Au lieu de ان قال, lisez ان قيل, ici et dans les pages qui suivent.

quel est celui qui connaît le mieux les indices de l'orientation, et se décide d'après cela ; ce qui revient à dire qu'il fait encore appel à son propre raisonnement. Cet appel à la raison est nécessaire dans toutes les communions religieuses, car les imams et les prophètes eux-mêmes peuvent se tromper. Mohammed n'a-t-il pas dit : « Je juge d'après l'apparence[1], Dieu seul lit au fond des cœurs ; » c'est-à-dire je juge d'après les présomptions qui résultent pour moi des témoignages? Si les prophètes eux-mêmes sont exposés à se tromper en consultant leur raison, qui donc oserait se croire infaillible?

Ici les Ta limites me feront deux objections ; voici la première : « Votre argument, me diront-ils, peut être bon pour les déductions de la raison, mais il ne saurait s'appliquer aux croyances fondamentales, pour lesquelles l'erreur n'est plus excusable. Que faut-il faire pour y arriver ? » Je réponds : « Les croyances fondamentales sont toutes contenues dans le Koran et la *Sunnah* (tradition). Quant aux questions qui prêtent à la discussion, on y découvre la vérité en les pesant dans la *Balance juste*, c'est-à-dire au moyen des règles d'équité qui sont mentionnées dans le Koran[2] ; elles sont au nombre de cinq, et nous les avons définies dans le traité intitulé *Balance juste*. »

[1] بِظَاهِرٍ, conformément à toutes les copies. La traduction de M. S. porte « d'après l'intérieur ; » en lisant toute la phrase, on voit que cette inexactitude est volontaire, et qu'elle ne peut être prise pour une faute d'impression.

[2] « Nous établirons les balances d'équité au jour de la résurrection ; nul ne sera lésé, etc. » (Koran, XXI, 48. Sur le traité de Ghazzali

Si l'on m'objecte que mes adversaires rejettent cette balance (règle), je réplique : « Une fois qu'elle est bien définie et bien comprise, il est impossible qu'elle soit rejetée. Ce ne sont pas les Ta'limites qui la repousseront, car elle m'a été enseignée par le Koran et je l'ai tirée de ce livre. Ce ne sont pas non plus les logiciens, car elle est entièrement conforme aux règles de la saine logique; ni les théologiens, puisque je me sers des preuves spéculatives que la théologie emploie pour découvrir la vérité. » — « Comment se fait-il, me dira-t-on, qu'ayant entre les mains un instrument d'une telle puissance, vous n'ayez pas coupé court aux controverses qui partagent les hommes? » — « S'ils voulaient m'écouter, répondrai-je, il n'y aurait plus de controverses parmi eux. J'en ai indiqué les moyens dans mon livre de la *Balance juste;* lisez-le, vous serez convaincu qu'il dit vrai et que s'il était écouté, ce qui malheureusement n'a pas lieu, il arriverait à cette pacification des esprits. Ce livre a cependant déjà rétabli la concorde parmi quelques personnes qui ont prêté l'oreille à son enseignement. Votre imam espère peut-être pacifier les esprits, même sans se faire écouter; il me semble qu'il n'y a pas encore réussi. Il y a plus : Ali, le chef de tous les imams, n'est pas arrivé à ce résultat. Soutiendrez-vous donc que votre imam peut con-

nommé *Balance juste*, voyez la notice sur ce philosophe et ses principaux écrits, publiée par M. Gosche dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1858. Une traduction turque du même livre est annoncée comme devant prochainement paraître à Constantinople.

traindre les hommes à l'écouter? Mais que ne l'a-t-il déjà fait et qu'attend-il encore [1]? Quel autre résultat sa prédication a-t-elle obtenu qu'un surcroît de contradictions et de contradicteurs? On craignait avec raison que les discordes religieuses n'eussent de funestes résultats, tels que l'effusion du sang, des provinces entières ravagées, des milliers d'orphelins et de veuves, le vol et le brigandage organisés, et en effet, grâce à votre œuvre de pacification [2], des désastres inouïs ont éclaté dans le monde! »

Cette autre question m'est adressée et elle constitue la seconde de leurs objections : « Tu crois pouvoir supprimer les différends parmi les hommes; mais si quelque esprit flotte incertain [3] entre tant de sectes et d'opinions diverses, comment pourras-tu le contraindre à t'écouter de préférence à tes contradicteurs, et ils sont nombreux? N'êtes-vous pas tous sur la même ligne? » — Je réponds d'abord : « L'argument se retourne contre vous-mêmes. Si, en effet, cet homme indécis, répondant à votre appel par un refus, vous dit : « Vous ne méritez pas la préférence sur vos adversaires; au contraire, presque tous les savants sont contre vous; » que répondre à cela? Peut-être lui direz-vous que votre imam est désigné *textuellement*. Mais pourquoi votre adversaire vous

[1] Lisez احله!, au lieu de احلت!.

[2] Lisez رفعكم, au lieu de رفعهم.

[3] On ne comprend pas pourquoi, malgré l'autorité de son manuscrit, le premier traducteur a lu مختص, au lieu de مضطرب, de là l'introduction inattendue du philosophe éclectique dans un débat où le sceptique seul pourrait figurer.

accorderait-il l'authenticité d'un texte qu'il n'a jamais entendu attribuer au Prophète? Il ne connaît que votre prétention et l'unanimité[1] avec laquelle on vous accuse d'altérer les textes et de mentir. Je suppose pourtant qu'il accepte votre texte pour authentique, comme il n'a pas d'opinion arrêtée sur la nature du prophétisme, il vous dira : « J'admets que votre imam prouve la vérité de sa mission en renouvelant les miracles de Jésus. J'admets qu'il se présente à moi et me dise : « Pour te prouver que je dis la vérité, je vais ressusciter ton père : je suppose qu'il le ressuscite en effet, et qu'il proclame alors la vérité de sa mission. Comment saurai-je qu'il dit vrai, puisque le même miracle n'a pas imposé à tous les hommes la croyance en la mission de Jésus? Il faudra donc s'engager dans une série de questions[2] difficiles qui ne peuvent être résolues que par des preuves spéculatives; or ces preuves, vous les rejetez. On ne peut accepter un miracle comme preuve que si l'on connaît la nature de la magie, et en quoi elle diffère du miracle. Or celui-là seul peut faire cette différence qui sait que Dieu n'égare pas ses serviteurs. Mais on n'ignore pas que de difficultés[3] présente la discussion relative aux égarements de l'homme. Comment donc répondrez-vous à toutes ces objections, d'autant plus que l'autorité de votre imam n'est pas plus

[1] Lisez تطابق, au lieu de تطايق.

[2] Il faut rétablir ainsi tout ce passage : بل عليه من الاسولة المشكلة ما لا يرفع الا بتحقيق النظر, etc.

[3] Au lieu de تحرير الجواب, il vaut mieux lire عسر الجواب.

grande que celle de ses adversaires? » — Ainsi, dirai-je en terminant (à mes contradicteurs de la secte *ta'limite*), vous voici ramenés à des preuves spéculatives, preuves dont vous ne voulez pas et que vos ennemis emploient avec succès pour la défense de leur thèse. »

Voilà donc comment les objections des Ta'limites se retournent[1] victorieusement contre eux-mêmes; tous leurs docteurs se réuniraient pour rédiger[2] en commun une réponse, qu'ils ne pourraient y parvenir. — Leur doctrine ne doit ses progrès qu'à ses adversaires, esprits bornés qui, au lieu d'user de ce système d'arguments retorqués, se sont donné la peine de discuter avec eux et de leur répondre. De là une controverse longue, diffuse, inintelligible et peu propre à les réduire au silence. Dans le cas où l'un d'eux viendrait me dire : « Le même système d'arguments retorqués peut être employé contre toi, comment y répondras-tu? » voici quelle serait ma réponse : « Si mon adversaire est indécis et s'il se borne à me parler de ses doutes sans préciser le problème qui les lui suggère, je peux lui reprocher de ressembler au malade qui voudrait être guéri sans révéler le mal dont il souffre. A ce malade on dirait : « Il n'y a pas de panacée universelle, mais seulement des remèdes pour des maladies spéciales, la migraine, la diarrhée, etc. » De même, je demande à celui qui doute de me révéler la cause de son scep-

[1] Au lieu de انقلب, lisez انقلب.
[2] Lisez لن يجوزوا, au lieu de لن يجوا.

ticisme, et quand il me l'a fait connaître, je lui démontre la vérité au moyen des cinq *balances* (règles) dont il admirera la justesse dès qu'il en aura compris le mécanisme. Il conviendra de la précision de cet instrument et de l'application qui en est faite, comme celui qui étudie le calcul reconnaît l'exactitude de cette science et de celui qui la lui enseigne. J'ai consacré près de vingt pages de mon livre *la Balance* à élucider cette question, et j'y renvoie le lecteur.

D'ailleurs, je ne me suis pas proposé de démontrer ici la fausseté des opinions des Ta'limites. J'ai déjà traité cette question : 1° dans mon livre *El-Moustazheri*[1]; 2° dans la *Preuve de la vérité*, qui est une réponse à certaine théorie ta'limite dont j'eus connaissance à Bagdad; 3° dans l'*Exposé des contradictions*, traité divisé en douze chapitres, où je réfute certaines opinions qui me furent opposées à Hamadân; 4° dans le *Kitab*[2] *el-Dourdj*, ouvrage divisé en tableaux qui expose une controverse fort épineuse que je soutins contre eux à Thous; 5° enfin dans la *Balance*, ouvrage *sui generis*, où je trace la règle des sciences religieuses, et je démontre combien un imam est inutile à ceux qui possèdent cette règle. Tout ce que j'ai voulu prouver ici, c'est que les Ta'limites n'ont aucun secours contre l'erreur, aucun moyen d'éviter la confusion des opinions.

[1] الكتاب المستظهرى. Corriger ainsi la leçon du texte; c'est un petit traité dédié par l'auteur au khalife Abou 'l-Abbas Ahmed Moustazher-Billah. Il ne faut pas le confondre avec un traité de jurisprudence chafeyite portant le même titre.

[2] Et non جواب الدرج comme le porte l'édition de Paris.

Malgré la pauvreté de leur argumentation relativement à l'*imam*, je les ai expérimentés[1] longtemps. Leur accordant comme démontrée la nécessité de la doctrine et du docteur impeccable tel qu'ils le définissent, j'ai voulu connaître la science dont ils étaient redevables à cet imam et je leur ai proposé certaines difficultés. Mais loin de les expliquer, ils ne les comprenaient même pas. Dans leur embarras, ils en revenaient toujours à cet imam invisible en répétant : « Il serait indispensable[2] d'aller le consulter. » Quel spectacle étrange que celui de ces hommes qui consacrent leur vie à rechercher un maître, qui se flattent de l'avoir trouvé et qui pourtant n'ont rien appris de lui! Ils ressemblent à un homme couvert d'ordures[3] de la tête aux pieds, qui s'épuiserait à chercher de l'eau et qui, après l'avoir trouvée, n'en ferait pas usage et demeurerait avec ses souillures. Quelques-uns, il est vrai, se donnent pour savants, mais leur science se borne à réunir quelques lambeaux de la pauvre philosophie de Pythagore, le plus faible des philosophes anciens. Nous savons, par le traité des *Frères de la pureté*, qu'Aristote a réfuté et réduit à néant la doctrine de Pythagore, qui n'est qu'une compilation. On s'étonne qu'un homme qui use sa vie à la recherche de la vérité se contente

[1] Pour مجاربتهم, il faut lire مجاربتهم.

[2] Au lieu de ٣١, lisez ٣٢ ألا, et à la ligne suivante, الجمع au lieu de الجمع.

[3] Lisez بالخباثة, au lieu de بالخباثة, fausse leçon qui a donné naissance au « frotteur de vaisselle » de M. S.

d'un système aussi maigre [1] et illusoire, et se croie en possession du dernier mot de la vérité. L'examen sérieux et approfondi que nous avons fait de la *doctrine ta'limite* nous a montré qu'elle se borne à séduire les esprits faibles et à les convaincre graduellement de la nécessité d'un *docteur*. Quelques mots sensés suffisent pour renverser leur système et les confondre. Par exemple si, après leur avoir concédé la nécessité d'un docteur, on leur demande de révéler son enseignement et le profit qu'on en peut tirer, ils s'y refusent et se bornent à dire : « Tu nous a accordé ce point, c'est tout ce que nous voulions; c'est à toi maintenant à chercher l'*imam;* » car ils sentent qu'ils ne pourraient aller plus loin sans être confondus, et qu'ils sont incapables non pas seulement de résoudre, mais même de comprendre les difficultés de la science.

Telle est en réalité cette secte. Étudiez-la, vous en connaîtrez l'inanité et la détesterez. L'expérience que nous en avons faite nous donne le droit de la laisser à l'écart.

Du Soufisme.

L'examen de ces doctrines terminé, je m'appliquai à l'étude du Soufisme. Je vis que, pour le connaître parfaitement, il fallait joindre la pratique à la théorie. Le but que les Soufis se proposent est celui-ci : arracher l'âme au joug tyrannique des passions, la délivrer de ses penchants coupables et de

[1] المستغث, au lieu de المتعب.

ses mauvais instincts, afin que dans le cœur purifié il n'y ait place que pour Dieu et pour l'invocation de son saint nom. Comme il m'était plus facile de connaître leur doctrine que de la pratiquer, j'étudiai d'abord ceux de leurs livres qui la renferment : la *Nourriture des cœurs*[1] d'Abou Talib de la Mecque, les ouvrages de Hareth el-Mouhasebi, les fragments qui nous sont restés de Djoneid, de Chibli, d'Abou Zeïd Bestami et d'autres scheikhs (que Dieu sanctifie leur âme). J'acquis une connaissance approfondie de leurs recherches et je sus de leur méthode tout ce qu'on peut en savoir par l'étude[2] et l'enseignement oral; il me fut démontré que son dernier terme ne pouvait être révélé par l'enseignement, mais seulement par le transport, l'extase et la transformation de l'être moral. Définir la santé et la satiété, en pénétrer les causes et les conditions est autre chose que d'être bien portant et rassasié. Définir l'ivresse, savoir qu'elle résulte de vapeurs qui montent de l'estomac aux plus hauts foyers de l'intelligence est autre chose que d'être ivre. L'homme ivre n'a aucune idée de la nature de l'ivresse, par cela même qu'il est ivre et hors d'état de rien comprendre, tandis que le médecin, tout en n'étant pas sous l'influence de l'ivresse, en connaît le caractère et les lois. Le médecin, tout

[1] Le titre complet de l'ouvrage est : « Nourriture des cœurs dans leurs rapports avec l'objet aimé, ou guide du disciple à la station de l'unité (de Dieu) » c'est, au dire des connaisseurs, le meilleur traité de Soufisme. Il fut composé en 380 de l'hégire par Abou Talib Mohammed ben Ali, originaire de la Mecque.

[2] Dans tout le passage il faut lire التعلم, au lieu de التعلم.

malade qu'il est, sait en quoi consiste la santé dont il est privé. De même entre *savoir* ce qu'est le renoncement, en comprendre les conditions et les causes, et *pratiquer* le renoncement, le détachement des choses de ce monde, il y a une distance considérable. Je vis que le Soufisme consiste en sentiments plutôt qu'en définitions; j'en savais tout ce que l'étude peut en apprendre, et ce qui me manquait était du domaine, non plus de l'enseignement, mais de l'extase et de l'initiation. Les recherches auxquelles je m'étais livré, le chemin que j'avais parcouru en étudiant les sciences religieuses et spéculatives m'avaient donné une foi solide sur ces trois choses : Dieu, la prophétie et le jugement dernier. Ces trois points fondamentaux de la croyance s'étaient affermis en moi non pas simplement[1] par des arguments définis, mais par une suite de causes, de circonstances et d'épreuves qu'il m'est impossible d'énumérer. Je vis qu'on ne pouvait espérer faire son salut que par la piété et la victoire remportée sur les passions, ce qui supposait, en premier lieu, le renoncement et le détachement de ce monde de mensonge pour se tourner vers l'éternité et la méditation en Dieu; enfin qu'on ne pouvait y réussir qu'en sacrifiant les honneurs et les richesses et qu'en rompant les attaches et les liens de la vie mondaine.

Faisant un retour sérieux sur moi-même, je me vis entouré et enserré de toute part dans ces attaches.

[1] Au lieu de تحرر, lisez تجدد.

Examinant mes actions dont les plus honorables étaient l'enseignement et le professorat, je me suis surpris plongé dans plusieurs études de peu de valeur et sans profit pour mon salut. Je sondai le fond de mon enseignement et je vis qu'au lieu d'être sincèrement consacré à Dieu il n'était stimulé[1] que par le vain désir de l'honneur et de la réputation. Je m'aperçus que j'étais sur le bord de l'abîme et que, sans une conversion immédiate, je serais condamné au feu éternel[2]. Je réfléchis longtemps. Encore en proie à mes incertitudes, un jour je me décidais à quitter Bagdad et à tout abandonner, le lendemain je renonçais à ces projets; je faisais un pas en avant et revenais aussitôt en arrière. Le matin, j'étais sincèrement résolu à ne m'occuper que de la vie future; le soir, une légion de pensées charnelles venait m'assaillir et dispersait mes résolutions. D'un côté, le monde me retenait à mon poste dans les chaînes de ses convoitises; de l'autre, la voix de la religion me criait : « Debout! debout! ta vie touche à son terme et tu as un long voyage à accomplir. Toute ta prétendue science n'est que mensonges et chimères. Si tu ne songes maintenant à ton salut, quand pourras-tu t'en occuper? Si tu ne brises tes chaînes aujourd'hui, quand pourras-tu les briser? » Alors ma reso-

[1] Il est plus exact de lire بأعنتها وصرفها.

[2] Voici comment le texte doit être rétabli : لو على شفير جُرُف هار وإن قد انشفت على النار, littéralement « que j'étais sur le bord d'une berge minée par les eaux et que je penchais vers l'enfer. » C'est une allusion au Koran, IX, 110.

lution se fortifiait, je voulais tout quitter et fuir; mais le démon, revenant à la charge, me disait : « Tu es dans une disposition d'esprit accidentelle, garde-toi d'y céder, car elle s'évanouira bientôt. Si tu lui obéis, si tu abandonnes cette grande et belle position, cette gloire exempte de trouble et de contestation [1], cette haute autorité à l'abri de toute atteinte, tu les regretteras plus tard mais sans pouvoir les reconquérir. » Je restai ainsi, tiraillé entre les attraits des passions mondaines et les aspirations religieuses, pendant six mois environ, depuis le mois de Redjeb de l'année 488 [2]. A cette époque, ma volonté céda et je m'abandonnai au destin. Dieu venait d'enchaîner ma langue et m'empêchait de professer. Vainement aurais-je voulu, dans l'intérêt de mes élèves, reprendre mon cours, ne fût-ce qu'un jour, ma bouche demeurait muette et sans voix. Le silence auquel j'étais condamné me jeta dans un désespoir violent, mon estomac s'affaiblit, je perdis l'appétit [3]; je ne pouvais ni avaler une bouchée de pain, ni boire une gorgée d'eau. La déperdition de mes forces était telle que les médecins, désespérant de me sauver, répétaient : « Le mal est dans le cœur, et il s'est communiqué à tout l'organisme; il n'y a

[1] Lisez الخالى عن التكدير والتنغيص.

[2] C'est ainsi qu'il faut lire avec l'édition turque, au lieu de la date 486 adoptée par M. Schmölders d'après son manuscrit. Plus loin, p. 80, on verra que Ghazzali évalue à onze ans la durée de sa retraite, qui finit en 499.

[3] Lisez قرم, au lieu de مرى.

d'espoir que si l'on peut supprimer la cause secrète de sa tristesse mortelle[1]. »

Enfin sentant ma faiblesse et l'accablement de mon âme, je me réfugiai en Dieu comme un homme à bout de courage et sans ressources. « Celui qui exauce le malheureux qui l'invoque[2] » daigna m'exaucer ; il facilita à mon cœur le sacrifice des honneurs, des richesses, de la famille. J'annonçai le projet de me rendre à la Mecque, mais je méditais intérieurement d'aller en Syrie, ne voulant pas que ni le Khalife (que Dieu glorifie!) ni mes amis connussent ma résolution de me fixer dans ce pays. J'employai toute sorte de ruses habiles pour quitter Bagdad, avec l'intention formelle de n'y plus revenir. Les imams d'Irak me critiquèrent d'un commun accord : aucun d'eux ne pouvait admettre que ce sacrifice eût un mobile religieux, en considérant ma position comme la plus haute qu'on pût avoir dans la communauté religieuse. « Voilà jusqu'où va leur science[3]. »

Toutes sortes d'explications furent données de ma conduite. Ceux qui étaient absents d'Irak l'attribuaient à la crainte que m'inspirait le gouvernement. Ceux qui étaient présents et qui voyaient l'insistance du pouvoir à me retenir, le mécontentement que lui inspiraient ma résolution et le refus que j'oppo-

[1] Voici la restitution de ce passage, manifestement altéré dans le texte de Paris : [illegible]

[2] Koran, xxvii, 63.

[3] Koran, xiii, 31. Aucune de ces citations n'a été entrevue ni convenablement rendue dans l'ancienne traduction.

sais à ses sollicitations, se disaient : « C'est une calamité, qu'on ne peut attribuer qu'à un *sórt* jeté sur les musulmans et sur la science! » Enfin je quittai Bagdad en abandonnant toute ma fortune; seulement, comme les terres et les biens en Irak sont affectés aux œuvres pies, à titre de biens *waqf* (de mainmorte), j'obtins l'autorisation légale de conserver ce qui était nécessaire à ma subsistance et à celle de mes enfants. Car je ne sais rien de plus légitime au monde que l'avoir amassé[1] par un savant pour subvenir à l'entretien de sa famille.

Je me rendis alors en Syrie et j'y demeurai près de deux ans, vivant dans la retraite, le recueillement et les exercices de piété. Je ne songeais qu'à amender mon âme et à la discipliner, qu'à purifier mon cœur par la prière, en employant les exercices que les Soufis m'avaient enseignés. Vivant solitaire dans la mosquée de Damas, je montais au minaret, et j'y passais mes journées après avoir fermé la porte sur moi.

De là je me rendis à Jérusalem et, chaque jour, j'allai m'enfermer dans le sanctuaire du *rocher*[2]. En-

[1] Au lieu de ما يأخذ, il faut lire مالاً يأخذه.

[2] Ou la coupole de la roche (*sakhrah*). Voir, sur l'origine de cet édifice et les traditions qui s'y rapportent, l'*Histoire de Jérusalem et d'Hébron*, traduite par M. Sauvaire, p. 48, 104 et *passim*. On sait, par le témoignage de Modjir-eddîn, que Ghazzali, pendant son séjour à Jérusalem, avait établi sa demeure dans une *Zawyèh* située au-dessus de la porte de la Miséricorde. De là le nom de *Ghazzalyèh* donné à cet oratoire, nom qui, si je suis bien renseigné, ne s'est pas effacé aujourd'hui encore du souvenir des habitants de la ville sainte.

suite je sentis en moi le désir d'accomplir le pèlerinage, afin d'obtenir une pleine effusion de grâces en visitant la Mecque, Médine et le tombeau du Prophète. Après une visite à l'ami de Dieu[1], j'allai dans le Hédjaz. Les aspirations de mon cœur, les prières de mes enfants me ramenèrent enfin dans ma patrie, moi qui étais d'abord si fermement résolu à ne plus la revoir. Du moins avais-je l'intention d'y vivre solitaire et de m'y recueillir en Dieu; mais les événements, les soucis de la famille, les préoccupations de la vie changèrent mes résolutions et troublèrent ma retraite. Quelque irréguliers que fussent les moments que je pouvais donner à la méditation extatique, ma confiance ne diminuait pas, et plus les obstacles m'en détournaient, plus j'y revenais avec ardeur.

Dix années se passèrent de la sorte: pendant ces retraites successives, il me fut révélé des choses qu'il m'est impossible d'énumérer. Tout ce que j'en dirai pour l'édification du lecteur est ceci: je sus de source certaine que les Soufis sont les vrais[2] pionniers de la voie de Dieu, qu'il n'y a rien de plus beau que leur vie, de plus louable que leur règle de conduite, de plus pur que leur morale. L'intelligence des penseurs, la sagesse des philosophes, le savoir des docteurs les plus érudits de la loi combineraient en vain leurs efforts pour modifier et améliorer leur doctrine

[1] C'est-à-dire au tombeau d'Abraham, qu'une tradition constante place à Hébron (Khalil). Cf. *Voyages d'Ibn Batoutah*, t. I, p. 115, et *Prairies d'or*, t. I, p. 88.

[2] Lisez [illegible], au lieu de [illegible].

et leurs mœurs, ils ne sauraient y parvenir. Chez les Soufis, les mouvements et les repos, soit extérieurs soit intérieurs, sont éclairés de la lumière qui rayonne du foyer de la prophétie. Et quelle autre lumière pourrait briller sur la face de la terre? En un mot, que peut-on critiquer en eux? Purger le cœur de tout ce qui n'est pas à Dieu, est la première condition de leur purification. L'absorption du cœur par la prière en est la clef, de même que le *tèkbir*[1] est la clef de la prière, et le dernier terme en est l'anéantissement total en Dieu. Je dis le *dernier terme* relativement à l'état que l'on peut acquérir[2] par un effort de volonté; mais, à vrai dire, ce n'est que le premier pas dans la vie de la contemplation, le vestibule par où pénètrent les initiés.

Dès qu'ils s'engagent dans cette voie, les révélations commencent pour eux; ils parviennent à voir, dans l'état de veille, les anges et les âmes des prophètes, ils entendent leurs voix et leurs sages conseils. De cette contemplation des formes et des images, ils s'élèvent successivement jusqu'à des degrés que le langage humain ne saurait faire comprendre, qu'il ne pourrait définir sans tomber dans de graves et inévitables erreurs. Le degré de proximité auquel ils parviennent est considéré par les uns comme la fusion de l'être (*houloul*); par les autres, comme l'identification (*ittihad*); par les autres, comme l'union intime (*wouçoul*). Mais toutes ces expressions sont fausses,

[1] Lisez التكبير, au lieu de التحرر.
[2] Au lieu de كشف, lisez كسب.

comme nous l'avons expliqué dans notre livre intitulé *Le but suprême*. Quand on est arrivé à cet état, on doit se borner à répéter ce vers [1] :

Ce que j'éprouve, je n'essayerai pas de le dire ;
Considère-moi comme heureux et ne m'interroge pas.

En résumé, celui qui n'arrive pas à l'intuition de ces vérités par le transport, celui-là ne connaît de la prophétie que le nom. Les miracles accomplis par les saints ne sont en réalité que les premières manifestations des prophètes. Tel fut aussi l'état de l'Apôtre de Dieu lorsque, avant sa mission, il se retira sur le mont Hira pour se consacrer à la prière et à la méditation, ce qui fit dire aux Arabes : « Mohammed est devenu amoureux de son Dieu. » Cet *état* peut donc se révéler aux initiés par le transport, et à celui qui n'éprouve pas de transport, par la pratique et l'audition, à la condition qu'il fréquente les Soufis jusqu'à ce qu'il arrive à une initiation imitative. Telle est la *foi* qu'on peut obtenir en demeurant parmi eux, et ils sont de ceux dont le commerce n'est jamais pénible. Mais même quand on est privé des douceurs de leur compagnie, on réussit à comprendre la possibilité de cet état (la révélation dans l'extase), par une série de témoignages évidents ; c'est ce que nous avons expliqué dans le traité intitulé

[1] Le traducteur, n'ayant pas reconnu ici une citation, a complètement dénaturé la pensée de l'auteur. Le vers appartient au même barmécide et doit être lu ainsi :

وكلّ ما كان فما تسمع ذكره فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر

Merveilles des cœurs qui fait partie de notre ouvrage *La révivification*[1]. La certitude due à des preuves se nomme *science;* passer par l'état que nous décrivons, c'est le *transport;* accepter par l'expérience et la transmission orale[2], c'est la *foi.*

Tels sont les trois degrés de la connaissance ainsi qu'il est écrit : « Le Seigneur élèvera à différents degrés ceux d'entre vous qui croient et ceux qui ont reçu de lui la science[3]. » Mais derrière eux vient une troupe d'ignorants qui nient la réalité du Soufisme, accueillent ses discours avec incrédulité et ironie et traitent de charlatans tous ceux qui les prononcent. A cette foule ignorante s'applique le verset : « Il en est parmi eux qui viennent t'écouter et qui, lorsqu'ils te quittent, demandent à ceux qui ont reçu la science : Que vient-il de dire? Ce sont ceux sur le cœur desquels Dieu a apposé son sceau et qui ne suivent que leurs passions[4]. »

Au nombre des convictions que je dois à la pratique de la règle soufite[5] se trouve la connaissance du véritable caractère de la prophétie. Cette connaissance est d'une nécessité si grande que nous allons l'exposer immédiatement.

[1] Il s'agit du célèbre ouvrage de Ghazzali, *La Révivification des sciences*, qui a été publié à Boulak en 1869.

[2] Remplacez السامع par التسامع.

[3] *Koran*, LVIII, 12.

[4] *Koran*, XLVII, 18.

[5] Partout où ce mot revient, il faut lire طريقة, au lieu de طريق.

La vérité de la prophétie, — qu'elle est indispensable au genre humain.

La substance de l'homme, au moment où elle est créée, est vide, simple, dépourvue de la connaissance des mondes de Dieu, mondes dont le nombre infini n'est connu que du Créateur, comme le dit le Koran[1] : « Nul autre que ton Seigneur ne connaît le nombre de ses armées. » L'homme n'arrive à cette notion qu'à l'aide de perceptions; chacune de ces perceptions lui est donnée pour qu'il comprenne le monde des choses créées, et nous entendons par *monde* les différentes espèces de créatures.

Le premier sens qui se révèle à l'homme est le toucher, par l'intermédiaire duquel il perçoit une certaine catégorie d'essences, comme le chaud, le froid, l'humide, le sec, le doux et l'âpre. Le toucher ne perçoit ni les couleurs, ni les formes, toutes choses qui sont pour lui comme si elles n'existaient pas[2]. Ensuite se révèle la vue qui lui fait connaître les couleurs et les formes, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus vaste dans le monde de la sensation. L'ouïe s'ouvre ensuite et permet à l'homme d'entendre les bruits et les sons; puis se forme le sens du goût. Quand l'homme peut s'élever au-dessus du monde des sens, vers l'âge de sept ans, il reçoit la faculté de *discerner*; il entre alors dans une phase nouvelle de sa vie et peut recevoir, grâce à cette faculté, des notions su-

[1] Sourate LXXIV, v. 31.

[2] Au lieu de [illegible], lisez [illegible].

périeures à celles des sens et qui ne se trouvent pas dans le domaine de la sensation. Il s'élève ensuite à une autre phase et reçoit la raison, avec laquelle il connaît les choses nécessaires, possibles et impossibles; toutes les notions, en un mot, qu'il ne pouvait réunir dans les phases précédentes de son existence. Mais au delà de la raison et à un degré supérieur, une vue nouvelle lui est donnée par où il connaît les choses invisibles, les secrets de l'avenir et d'autres notions aussi inaccessibles à la raison que les notions de celle-ci étaient inaccessibles au discernement, et les perceptions du discernement aux sens. De même que l'homme pourvu seulement de discernement repousse et nie les notions acquises par la raison, de même certains rationalistes rejettent et nient la notion du prophétisme. C'est une preuve de leur profonde ignorance; car ils n'ont pas d'autre argument que de nier le prophétisme comme une sphère inconnue et qui n'a pas d'existence réelle. De même, un aveugle de naissance qui ne sait ni par expérience ni par information ce que sont les couleurs et les formes, ne les connaît ni ne les comprend, lorsqu'on lui en parle pour la première fois.

Dieu, voulant rendre accessible aux hommes la notion du prophétisme, leur en a donné une sorte d'aperçu dans le sommeil. En effet, l'homme perçoit, en dormant, les choses du monde invisible, soit sous une forme claire, soit sous le voile d'une allégorie que l'art divinatoire lui révélera ensuite. Si l'on disait pourtant à quelqu'un qui n'a pas fait par

lui-même l'expérience de ces visions, que dans un état de léthargie[1] semblable à la mort, dans le complet anéantissement de la vue, de l'ouïe et de tous les sens, on peut voir les choses du monde invisible, cet homme se récrierait et chercherait à démontrer l'absurdité de ces visions par l'argument que voici : « Les facultés sensitives sont les causes de la perception, or si l'on ne peut percevoir certaines choses quand on est en pleine possession de ces facultés, à plus forte raison ne peut-on les percevoir quand lesdites facultés sont engourdies[2]. » La fausseté d'une pareille argumentation se démontre par l'évidence et *de visu*. Car de même que la raison constitue une phase particulière de l'existence dans laquelle la vue s'ouvre à des notions intellectuelles interdites aux sens, de même le prophétisme est un état spécial dans lequel la vue intérieure découvre, à la clarté d'une lumière céleste, des mystères auxquels la raison ne saurait atteindre.

Les doutes qu'on élève contre le prophétisme portent : 1° sur sa possibilité ; 2° sur son existence réelle et effective ; 3° sur sa manifestation dans tel ou tel homme. — La preuve de la possibilité et de l'existence effective du prophétisme suppose un en-

[1] Il faut réfléchir dans le texte, conformément aux manuscrits, مغشي عليه, l'accusatif étant pris ici comme terme circonstanciel.

[2] L'auteur dit le texte de Constantinople ; le manuscrit de Paris porte à tort ويجدها مع تكرهها ; mais, en aucun cas, la correction مجمها, proposée par le précédent éditeur, ne peut être acceptée, l'acuité des sens n'est pas endormie pendant le sommeil, mais seulement suspendue ou endormie, comme le dit notre philosophe.

semble de notions que la raison ne peut acquérir en ce monde. La science médicale et l'astronomie se trouvent dans le même cas. Celui qui les étudie est obligé de reconnaître qu'elles sont dues uniquement à la révélation et à une faveur spéciale de Dieu, et que l'empirisme ne peut en ouvrir l'accès. Il est tel de ces phénomènes astronomiques qui ne se montre qu'une fois en mille ans, comment le connaîtrait-on par l'expérience? On peut en dire autant des propriétés thérapeutiques. On voit par cet argument qu'il est possible d'atteindre à certaines connaissances qui sont interdites à la raison. Nous dirons la même chose du prophétisme, car il fait partie de ces connaissances (d'intuition). Bien plus, la perception des connaissances supérieures à la raison ne constitue qu'une des facultés particulières au prophétisme, lequel en possède un grand nombre d'autres. Celle-ci n'est qu'une goutte d'eau dans l'Océan. Si nous en parlons ici, ô lecteur, c'est que tu possèdes une faculté analogue dans les visions du sommeil, et aussi dans les sciences telles que la médecine et l'astronomie. Ces connaissances sont du domaine des miracles prophétiques, et la raison ne saurait y pénétrer. Quant aux autres caractères du prophétisme, ils ne se révèlent qu'aux adeptes du Soufisme et par le transport extatique. Le peu que tu sais de la nature du prophétisme, tu le dois à cette sorte d'analogie que tu trouves dans le sommeil; sans cela, tu serais incapable de la comprendre et par conséquent d'y ajouter foi, car la conviction résulte de la com-

prehension. Cette analogie avec la nature du prophétisme se montre dès le début de l'initiation au Soufisme : on y trouve une sorte d'extase proportionnée à l'état de l'initié, et une sorte de certitude et de conviction pour les choses qui ne peuvent être démontrées par le raisonnement. Cette seule propriété me paraît suffisante pour te faire ajouter foi au principe du prophétisme.

Arrivons maintenant aux doutes que tu peux avoir sur la personne même d'un prophète. Tu ne parviendras à la certitude sur ce point qu'en connaissant, soit comme témoin oculaire, soit par une tradition constante, les faits relatifs à ce prophète. Si, par exemple, tu as étudié la médecine et la jurisprudence, il t'est facile de connaître ensuite les médecins et les jurisconsultes, tant par des rapports personnels que par l'étude de leurs doctrines, si tu ne les a pas personnellement connus. Tu seras convaincu que Schafey était jurisconsulte et Galien médecin, et cela, non sur la foi d'autrui, mais par une conviction intime[1], qui résultera pour toi de l'étude de la jurisprudence et de la médecine, de la lecture de leurs livres et de

[1] Il faut suivre l'ordre des mots donnés par le manuscrit en rejetant la transposition proposée par le traducteur, qui fait dire à Ghazzali le contraire de ce qu'il a dit. Le philosophe insiste sur ce point qu'on est amené à reconnaître l'identité d'un personnage, non en se soumettant à l'autorité, mais par une recherche indépendante de tout dogmatisme. Une fois engagé dans la mauvaise voie, M. Schmölders ne pouvait donner une apparence de logique à son argumentation qu'en dénaturant le texte. Du moins a-t-il eu la précaution de nous prévenir de ses retouches arbitraires.

leurs écrits. De même, quand tu connaîtras la nature véritable du prophétisme, étudie sérieusement le Koran et les traditions, tu sauras alors de source certaine que Mohammed est le plus grand des prophètes. Fortifie ensuite ta conviction en vérifiant l'exactitude de ses saintes prédications et l'influence qu'elles exercent sur l'amélioration de l'âme; vérifie la vérité de sentences telles que celle-ci: « Celui qui met sa conduite d'accord avec sa science, reçoit de Dieu une science plus grande; » ou celle-ci : « Dieu livre à l'oppresseur celui qui favorise l'injustice; » ou bien encore cette sentence : « Quiconque en se levant le matin n'a qu'une seule sollicitude, Dieu le préservera de toute sollicitude en ce monde et dans l'autre. » Quand tu auras répété cette expérience mille et mille fois, tu seras en possession d'une certitude sur laquelle le doute n'aura plus de prise. Telle est la route qu'il faut suivre pour connaître le prophétisme ; il ne s'agit nullement de rechercher si un bâton a été changé en serpent, ou si la lune a été fendue en deux. Si tu ne te préoccupes que du miracle, sans y joindre les mille circonstances accessoires qui s'y rattachent, tu es exposé à le confondre avec la magie et le mensonge, ou à le considérer comme une épreuve (une tentation) que Dieu inflige à l'homme, ainsi qu'il est écrit : « Dieu égare et dirige à son gré[1]. » Alors les difficultés que soulève la question des miracles se retournent contre toi. Si, par

[1] *Koran*, XXXV, 9.

exemple, l'arrangement symétrique du style est, à tes yeux, la preuve miraculeuse de la prophétie, il se peut qu'un discours arrangé symétriquement dans ce but t'inspire une croyance erronée (en la qualité de prophète de celui qui le débite). Il faut que les faits surnaturels ne soient pour toi qu'un des éléments multiples dont se forme ta conviction, sans que tu t'appuies sur tel ou tel fait particulier. Il faut que tu sois comme celui qui, apprenant un fait quelconque d'une réunion d'hommes, ne peut dire qu'il doit sa conviction à l'un d'entre eux en particulier et qui, ne distinguant entre aucun d'eux, ne peut même expliquer comment la conviction s'est formée en lui.

Tels sont les caractères de la certitude scientifique. Quant au transport qui permet de voir la vérité et de la toucher du doigt, il n'est connu que des Soufis. Ce que je viens de dire relativement au véritable caractère du prophétisme suffit au but que je me suis proposé actuellement. Je me réserve d'y revenir plus tard, en cas de besoin.

Pourquoi je repris mon enseignement, après l'avoir abandonné.

Pendant les dix années environ que je passai dans le recueillement et la retraite, un grand nombre de vérités que je ne veux pas énumérer ici s'étaient présentées à mon esprit. Ainsi, je reconnus avec évidence, soit par le transport extatique, soit par l'enchaînement des preuves, soit par la foi[1], que l'homme

[1] La phrase doit être complétée ainsi qu'il suit, comme dans l'éd.

est composé d'un corps et d'un cœur. Par le mot *cœur* j'entends cet esprit de vérité qui est le siége de la connaissance de Dieu, et non pas l'organe matériel, mélange de chair et de sang, qui lui est commun avec l'être privé de vie et avec les animaux. De même que le corps doit son maintien à la santé et sa destruction aux maladies, le cœur, lui aussi, est ou bien dans un état de santé et de bien-être, comme il est écrit : « ... Si ce n'est celui qui viendra à Dieu avec un cœur sain[1]; » ou bien, conformément au verset : « Une maladie règne dans leur cœur[2], » il est en proie à un mal incurable dont le dénouement est la mort.

Je reconnus aussi que l'ignorance de la notion de Dieu est un poison mortel, la révolte des passions un état morbide; que la connaissance de Dieu en est le remède et que la soumission à ses ordres, en domptant les passions, en est le seul palliatif efficace; enfin que le cœur, aussi bien que le corps, ne peut se guérir et recouvrer la santé que par des remèdes. Or les remèdes du corps n'y ramènent la santé que par des propriétés secrètes qui, échappant à la sagacité des savants, ne sont connues que des médecins qui eux-mêmes les ont reçues des prophètes auxquels la vertu prophétique les a révélées. Je compris avec la même évidence[3] que les remèdes du cœur, c'est-

tion de Constantinople : مرةً بالذوق ومرةً بالعلم البرهانى ومرةً بالقبول الايمانى.

[1] *Koran*, XXVI, 89.

[2] *Ibid.* II, 9.

[3] Lisez على الضرورة.

à-dire les pratiques de dévotion telles qu'elles ont été définies et limitées par les prophètes, ont une vertu secrète qui échappe aux efforts de la raison; qu'il faut par conséquent se soumettre aux prophètes à qui la vertu mystérieuse de ces remèdes s'est révélée non par la raison, mais par la lumière prophétique. Les drogues pharmaceutiques se composent d'éléments qui diffèrent entre eux en qualité et en quantité, les uns ayant un poids double des autres, et ces différences constituent elles-mêmes un secret particulier. Pareillement les pratiques de dévotion, qui sont la médecine des âmes, consistent en actes qui diffèrent entre eux en qualité et en quantité. Ainsi la prosternation[1] vaut deux fois l'inclinaison du corps et la prière du matin n'est que la moitié de la prière de l'après-midi[2]. Il y a donc, dans la différence de ces prescriptions, un mystère qui fait partie de cet ordre de choses qui sont révélées non par la raison, mais par la lumière prophétique. Ceux qui veulent en comprendre la loi à l'aide de la raison, ceux qui croient qu'elles proviennent non pas de la sagesse divine qui en a réglé ainsi l'efficacité, mais d'un simple concours de circonstances, ceux-là font preuve de sottise et d'ignorance. Et ainsi qu'il y a dans les remèdes des éléments simples, qui en sont la base, et des parties accessoires et complémen-

[1] Dans la prière légale, voyez, sur les différentes positions du corps dans l'oraison musulmane, D'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman*, t. I, p. 301 Querry, *Droit musulman*, t. I, p. 76 et suiv.

[2] Au lieu de العصر, lisez الصبح.

taires[1] qui concourent à l'action des éléments simples, de même aussi les pratiques obligatoires et les œuvres de surérogation sont comme le complément des principes de la religion, En résumé, les prophètes sont les médecins des maladies de l'âme. L'œuvre et le mérite de la raison, c'est de nous faire comprendre cette vérité, c'est de confesser la certitude du prophétisme et sa propre impuissance à saisir les vérités que la lumière prophétique éclaire seule; c'est enfin de nous prendre par la main et de nous remettre aux prophètes comme des aveugles qui s'abandonnent à leurs guides ou des malades désespérés qui se livrent aux médecins pleins de sollicitude. Telles sont la portée et les limites[2] de la raison; hors de là, hors des vérités que le prophète lui enseigne, elle ne peut faire un pas de plus.

Voilà ce que je reconnus, pendant ma retraite, avec une évidence qui équivalait à une vue réelle. J'examinai ensuite l'affaiblissement des croyances relativement au principe et à la vérité du prophétisme, et relativement à l'observance des règles mises en lumière par la prophétie. Je constatai les progrès de l'indifférence religieuse et je recherchai les causes de la langueur et de l'affaiblissement de la foi dans le peuple. Je reconnus que ces causes sont au nombre de quatre et qu'elles proviennent : 1° de ceux qui

[1] Lisez متمماتها, au lieu de متهماتها, et de même à la ligne suivante.

[2] Il vaut mieux lire مخطاه, au lieu de عطاوه, littéralement « le lieu où l'on peut marcher. »

s'adonnent à l'étude de la philosophie ; 2° de ceux qui se voient au Soufisme ; 3° de ceux qui professent les dogmes des *Ta'limites* ; 4° de ceux qui se donnent le titre d'*oulema* (ou docteurs). Longtemps j'examinai les hommes en particulier ; j'interrogeai ceux[1] qui se relâchaient dans la pratique de la religion ; je les questionnai sur leurs doutes et, sondant leur croyance au fond de leur cœur, je leur parlai en ces termes : « Pourquoi ce relâchement? Si vous croyez qu'il y a une vie future, et si, au lieu de vous y préparer, vous l'échangez contre les biens de ce monde, c'est de la démence. Vous qui ne donneriez pas *deux* contre *un*, comment pouvez-vous vendre ce qui est éternel pour des jours dont le nombre est compté? Si vous ne croyez pas, vous êtes infidèles : appliquez-vous donc à la poursuite de la foi ; recherchez les causes de votre infidélité cachée et de la témérité de votre conduite, quoique vous ne confessiez pas votre incrédulité, rendez du moins ainsi hommage à l'islam et à la loi religieuse. » A ces objections, l'un répondait : « Si l'observance des pratiques religieuses était obligatoire, elle le serait surtout pour les docteurs (*oulema*). Or, que voyons-nous chez les plus éminents d'entre eux? L'un ne fait pas la prière ; l'autre boit du vin ; celui-ci mange le produit des fondations pieuses, l'héritage des orphelins ; celui-là dilapide le trésor public et commet toutes sortes d'iniquités ; un autre, enfin,

[1] Au lieu de من, lisez في.

se laisse corrompre par des présents pour rendre un jugement ou pour entendre de faux témoins, et ainsi de suite. »

Un second[1], se donnant comme initié au Soufisme, me répondait qu'il était parvenu dans cette doctrine au degré où la pratique n'était plus nécessaire. Un troisième me donnait d'autres prétextes qu'il tirait de la doctrine mensongère des *Ibahat*, secte qui s'est éloignée de celle des Soufis. Un quatrième, qui avait fréquenté les *Ta'limites*, me disait : « La vérité est difficile à atteindre, la route qui y mène est semée d'obstacles ; les preuves rationnelles[2] se contredisent et l'on ne peut s'en rapporter aux spéculations des philosophes. Mais celui qui nous prêche la *doctrine* est un juge infaillible et qui n'a pas besoin de preuves. Comment quitterions-nous la vérité pour l'erreur? » Un cinquième me disait : « Ma conduite n'a pas pour règle l'autorité d'autrui. J'ai étudié la philosophie et je sais en quoi consiste le prophétisme : sagesse et perfectionnement, voilà tout le secret de sa doctrine. Le but des pratiques pieuses est de mettre un frein aux entraînements du vulgaire, de le détourner du meurtre et des querelles, de le soustraire à la fureur des passions. Mais moi qui n'appartiens pas à cette foule ignorante, qu'ai-je à faire de ces obligations étroites? Je suis philosophe : c'est la science qui me guide ; c'est elle qui, en m'é-

[1] Lisez وقائل ثانٍ.

[2] Lisez المعقول, au lieu de العقول.

clairant, me dispense de toute soumission à l'autorité. » Voilà en quoi consiste la foi de ceux qui étudient les doctrines des philosophes théistes[1] (ou métaphysiciens) dans les ouvrages d'Avicenne et d'Abou Nasr Farabi, les deux philosophes de cette secte qui portent le nom de musulmans!

Il n'est pas rare de voir des hommes qui lisent le Koran, viennent à la mosquée et aux prières publiques, et professent de bouche le plus grand respect pour la loi religieuse; ces mêmes hommes, cependant, ne s'abstiennent ni de l'usage du vin, ni d'autres actions coupables et honteuses. Si on leur demande comment il se fait que, ne tenant pas la prophétie pour vraie, ils font cependant la prière, ils répondent que c'est pour s'imposer un exercice utile, pour respecter l'usage des villes et aussi pour sauvegarder leur fortune et leur famille. « Mais pourquoi boire du vin? — La prohibition du vin, répondent-ils, n'a d'autre but que de prévenir les querelles et les effets de la colère. Des savants tels que nous n'ont rien à craindre de pareils excès, et nous usons de ce breuvage parce qu'il réchauffe et aiguise l'imagination. » C'est ainsi que, dans son *Testament*, Avicenne prend devant Dieu plusieurs engagements, entre autres celui de respecter les statuts religieux, de ne boire du vin que par hygiène et non par esprit de débauche, etc. Voilà donc où aboutit la pureté de croyance et le respect religieux de cet

[1] Il faut lire الالهيين, au lieu de الاقصى.

homme : faire une exception en faveur du vin à titre de breuvage salutaire! Telle est la foi de ces prétendus musulmans, et leur exemple en a égaré beaucoup d'autres, d'autant plus encouragés à suivre ces philosophes que leurs adversaires les attaquaient avec plus de faiblesse, révoquant en doute les mathématiques, la logique et d'autres sciences dont nous avons démontré déjà l'exactitude rigoureuse.

Lorsque je vis combien, par suite de ces différentes causes, la foi s'était affaiblie dans toutes les classes, je me sentis en même temps très-disposé[1] à combattre d'aussi vaines opinions. La connaissance que j'avais acquise de leurs sciences et de leurs méthodes (je parle des Soufis, des philosophes, des Ta'limites et des docteurs les plus célèbres) me rendait l'accomplissement de cette tâche aussi facile que de boire un verre d'eau. « Le moment est venu, me dis-je; quel avantage (pour mon salut) retirerais-je de la retraite et du renoncement? Le mal aujourd'hui est général; les médecins eux-mêmes en sont atteints, et l'humanité est sur le bord d'un abîme. » Mais je me faisais aussitôt cette objection : « Comment pourrais-je à moi seul dissiper ces ténèbres et combattre l'erreur? Ce siècle est un siècle de relâchement, un âge de vanités et de mensonges. A peine chercherais-je à ramener les hommes dans la bonne voie que je les verrais tous se tourner contre moi. Comment leur résister et soutenir[2] la lutte? Cela ne serait pos-

[1] Lisez رأيت نفسى مليةً.

[2] Le texte de Paris est ici plus correct et donne la vraie leçon :

sible que par un concours de circonstances propices et avec l'aide d'un souverain zélé pour la religion. » — Faisant donc avec Dieu une sorte de compromis, je persistai dans mes idées de retraite, sous prétexte que j'étais incapable de démontrer victorieusement la vérité. Mais Dieu en décida autrement : le souverain d'alors, mû par une impulsion intime, indépendante de toute influence extérieure, me donna l'ordre exprès de revenir à Nischapour, afin de combattre l'affaiblissement des croyances. L'ordre était si formel que je n'eusse pu y contrevenir sans m'exposer aux dernières rigueurs. D'ailleurs, je me disais à moi-même : « Les grands obstacles viennent de tomber. L'indolence, l'amour du repos, le désir de mettre mon âme à l'abri des persécutions du monde ne sont plus des motifs suffisants pour que je persiste dans ma retraite. Ce n'est pas déchoir que de s'exposer aux persécutions[1] de la foule. Dieu l'a dit : « Les hommes pensent-ils qu'on les laissera en repos pourvu qu'ils disent : *Nous croyons*, et qu'on ne les mettra pas à l'épreuve? Nous avons mis à l'épreuve ceux qui les ont précédés[2]. » Et ailleurs, s'adressant à son apôtre, la plus glorieuse de ses créatures, Dieu ajoute : « Avant toi, des apôtres ont été traités de menteurs, ils ont supporté courageu-

تخالطهم. L'éditeur turc a lu تعايشهم et il traduit d'après cela : « Comment pourrais-tu vivre au milieu d'eux? » Cette variante affaiblit le sens et ne paraît pas devoir être acceptée.

[1] Au lieu de مخالطة, lisez مخالفة.

[2] Koran, XXIX, 1 et 2.

sement les accusations et les persécutions jusqu'au moment où nous leur donnâmes notre appui. Car les promesses de Dieu sont immuables. Et, en outre, tu connais l'histoire des apôtres[1]. » Il a dit aussi : « Par les lettres *ya sin*, par le Koran sage...., etc., » jusqu'au verset : « Prêche plutôt ceux qui suivent le Koran[2]. » Je consultai à cet égard plusieurs hommes d'un cœur pieux et éclairé par la lumière intérieure : d'un commun accord, ils m'engagèrent à sortir de ma cellule et à rompre ma retraite. En outre, quelques saints personnages eurent plusieurs songes consécutifs où il leur fut révélé que mon départ serait un symptôme de bonheur pour le siècle qui allait commencer, ce qui s'accordait avec la promesse faite par Dieu de vivifier sa religion au début de chaque siècle. Ces témoignages fortifièrent mes espérances et furent pour moi un encouragement nouveau.

En conséquence, je partis pour Nischapour avec l'aide de Dieu, afin de remplir cette mission, au mois de Dou'l-Kaadeh 499 (juillet 1106 de J. C.). Mon départ de Bagdad ayant eu lieu au mois de Dou'l-Kaadeh de l'année 488, la durée de ma retraite avait été de onze années. Ce départ dont Dieu seul fut l'instigateur est un décret de sa providence, et la pensée ne s'en était jamais présentée à mon esprit pendant ma retraite, de même que je n'aurais jamais songé à la possibilité de m'éloigner de Bagdad et de

[1] *Koran*, VI, 34.
[2] *Ibid.* XXXVI, 1 à 10.

m'arracher à la vie contemplative. « Mais Dieu dispose à son gré des cœurs comme de toute autre chose; le cœur du fidèle est entre deux doigts de la main de ce Dieu plein de miséricorde [1]. » — Je déclare d'ailleurs qu'en reprenant mon enseignement je ne retourne pas vers le passé. *Retourner* signifie revenir à ce qui était déjà. — Autrefois, je l'avoue, j'enseignais des sciences qui mènent [2] aux honneurs, l'ambition inspirait mes paroles et mes travaux, tel était le but de mes actions. Mais aujourd'hui, la science que je professe apprend à renoncer aux honneurs et à les mépriser : je n'ai pas d'autre pensée et ne poursuis pas d'autre but; Dieu sait que mes intentions sont sincères. Je ne cherche qu'à me rendre meilleur, moi et mes coreligionnaires avec moi. J'ignore si j'atteindrai ce but, ou s'il ne me sera pas permis d'y parvenir. Je crois fermement et avec évidence que la force et la puissance résident en Dieu seul, que l'impulsion vient de lui et non de moi, que je n'agis que parce qu'il me fait agir. Je le supplie de me corriger d'abord et de corriger les autres par mon exemple, de me conduire dans la bonne voie et d'y conduire les autres; je le supplie de me dévoiler la vérité et de me permettre de la suivre, de me mon-

[1] Ces paroles sont attribuées à Mahomet par la tradition. Interprétées selon la lettre, elles sont devenues un des arguments des anthropomorphistes musulmans, et Ghazzali a consacré plusieurs pages de son opuscule intitulé *Elgam el-awam* à les expliquer d'après leur sens allégorique.

[2] Lisez يكسب. Même ligne, lisez قل au lieu de علي.

trer l'erreur et de me faire la grâce de n'y point tomber.

Je reviens aux causes de l'affaiblissement de la foi et j'expose maintenant les moyens de ramener les égarés [1] et de les préserver des dangers qui les menacent. A ceux qui doutent parce qu'ils sont imbus des doctrines des Ta'limites, notre traité *la Balance juste* offre une solution suffisante; nous n'avons donc pas à y revenir ici. Quant aux vaines théories du système des *Ibahat*, nous les avons groupées en sept classes et les avons élucidées dans l'ouvrage intitulé *Alchimie du bonheur*. Pour ceux dont la philosophie a altéré la foi au point qu'ils rejettent le prophétisme, nous avons démontré la vérité de la prophétie et son existence nécessaire, en cherchant nos preuves dans les propriétés des remèdes, des étoiles, etc. C'est pour eux que nous avons écrit l'introduction qui précède, et si nous avons demandé nos preuves à la médecine et à l'astronomie, c'est que ces sciences sont du domaine de la philosophie. Quelques connaissances que possèdent nos adversaires, astronomie, médecine, physique, magie et sortiléges, nous trouvons dans l'objet de leurs études des arguments en faveur du prophète. Quant à celui qui, professant des lèvres la foi au prophète, place les statuts religieux sur la même ligne que la philosophie, celui-là nie en réalité la prophétie, puisque pour lui le prophète n'est qu'un sage [2] qu'une destinée supérieure a

[1] Au lieu de الخيرة, lisez الحيرة.

[2] Lisez بحكيم, au lieu de بحكم.

établi comme guide des hommes; or tel n'est pas le caractère véritable du prophétisme. Croire au prophète, c'est admettre qu'il y a au-dessus de l'intelligence une sphère où se révèlent à la vue intérieure des vérités que l'intelligence ne peut comprendre, pas plus que l'ouïe ne peut percevoir les choses visibles et que les sens ne peuvent aboutir aux notions intellectuelles.

Si notre adversaire nie l'existence de cette sphère supérieure, nous pouvons lui en démontrer non-seulement la possibilité mais l'existence réelle. Si, au contraire, il l'admet, il reconnaît du même coup qu'il y a dans cette sphère des choses, c'est-à-dire[1] des propriétés, que l'œil de la raison ne peut embrasser, que dis-je? que la raison rejette comme fausses et absurdes. Prenons un exemple. Un sixième d'once d'opium est un poison mortel, parce que le froid qui est la propriété de cette substance glace le sang dans les artères. Or le physicien soutient que les substances réfrigérantes doivent cette propriété aux deux éléments froids par excellence qui dominent en elles, c'est-à-dire à l'eau et à la terre. On sait cependant que plusieurs livres d'eau et de terre ne pourraient déterminer dans le corps le refroidissement qu'y produit une faible dose d'opium. Un physicien qui n'aurait pas expérimenté cette vertu de l'opium la traiterait de chose impossible, absurde, et s'appuierait sur l'argument suivant : « Il y a dans l'opium deux

[1] Litt. امور تسمى

principes : le principe igné et le principe aqueux qui ne peuvent augmenter le refroidissement; en supposant qu'il n'y ait dans l'opium que deux éléments, la terre et l'eau, ils ne pourraient encore produire cet excès de froid; à plus forte raison ne peuvent-ils le produire en se combinant avec deux principes de chaleur. » Eh bien! presque tous les arguments des philosophes, dans les sciences physiques et métaphysiques, sont coulés dans ce moule. Ils ont sur chaque chose des vues systématiques d'après ce que la raison leur a démontré, et tout ce qu'ils ne comprennent pas ils le rejettent comme absurde. Supposons, par exemple, que la vérité des songes n'étant pas chose connue et notoire, comme elle l'est en effet, quelqu'un vienne à prétendre que les secrets du monde invisible se révèlent lorsque les sens sont engourdis, ces mêmes savants ne manqueraient pas de rejeter une pareille assertion. Ou bien encore si l'on disait à l'un d'eux : « Est-il possible qu'il se trouve dans le monde une chose de la grosseur d'un grain, laquelle, étant portée dans une ville, dévore cette ville et se dévore ensuite elle-même, de sorte qu'il ne reste rien ni de cette ville et de tout ce qu'elle renferme, ni de cette chose elle-même? » certes, il s'écrierait[1] que c'est une impossibilité, un conte ridicule. Tel est pourtant l'effet du feu, effet que contesterait celui qui n'en a pas jugé de ses propres yeux. Or le refus de croire aux mystères de l'autre

[1] Lisez لتقال, au lieu de يقال.

vie est du même genre. Nous disons donc au physicien : « Puisque tu es obligé de reconnaître dans l'opium une vertu refrigerante qui échappe aux inductions de la raison étudiant la nature, pourquoi ne pas admettre aussi dans les dispositions de la loi religieuse certaines vertus propres à guérir et purifier le cœur, lesquelles, n'étant plus du ressort de la raison, ne sont perceptibles qu'à la vue d'un prophète ? »

Je vais plus loin. Ces savants admettent dans leurs écrits des choses plus merveilleuses encore que celles de la religion. Ainsi, parmi les propriétés secrètes et reconnues efficaces dans les accouchements difficiles, ils acceptent celles de la figure que voici [1] :

4	9	2
3	5	7
8	1	6

[1] J'ai suivi de préférence dans ce tableau l'ordre des chiffres donné par l'édition turque qui, en général, mérite plus de confiance que celle de Paris, puisque la somme des nombres soit la même dans les deux éditions. Quant au deuxième tableau renfermant la transcription en mots de nombres persans, j'ignore s'il appartient à l'auteur ou aux éditeurs ; il n'est pas reproduit par l'édition de Constantinople, et, dans tous les cas, il ne mérite pas de figurer dans la traduction. A la suite de ce tableau le texte doit être rétabli ainsi : يكتب هل خيرفيق لم يصيبها الثلث. Il ne s'agit donc pas de bandes tressées d'eau, comme le veut l'ancien traducteur. L'ordre des chiffres tels que je les donne ici est conforme à celui que M. Reinaud a adopté dans la description d'une bague d'argent servant aussi de talisman. Voir *Monuments musulmans*, t. II, p. 185. Cf. Hyde, *Syn-*

On trace cette figure sur deux vases en terre, où l'on n'a jamais versé d'eau; on les place sous les pieds de la malade, qui les regarde avec attention, et elle est aussitôt délivrée. La figure en question, dont ils acceptent sans hésitation les vertus merveilleuses, se compose de neuf cases dans chacune desquelles on écrit un chiffre spécial; la somme de ces chiffres, soit qu'on les additionne de haut en bas, dans le sens de leur largeur, ou diagonalement, est toujours quinze. Comment se fait-il que celui qui croit à la vertu d'un pareil talisman rejette la division de la prière du matin en deux *rakaats*, celle de la prière de midi en quatre, et celle de la prière du coucher du soleil en trois *rakaats*, division motivée par la différence des heures et dont les propriétés, impénétrables à la raison, ne peuvent être révélées que par la lumière prophétique? Chose étrange! Cette différence d'heures, notre adversaire l'admet sans difficulté dès qu'il s'agit d'expressions astrologiques, par exemple dans la question suivante: « Est-ce qu'un thème judiciaire[1] ne varie pas selon que le soleil est au méridien, à l'orient ou à l'occident? N'est-ce pas sur la hauteur différente du soleil que les astrologues, dans leurs pronostics, règlent les variations du significateur[2] et celles de la durée de la vie et des destinées? »

tagma dissertationum, t. II, p. 21, et en général sur les nombres *amiables*, Woepcke, *Journ. asiat.* oct.-nov. 1852.

[1] Lisez الحكم فى الطالع.

[2] الهيلاج. Ce mot que le précédent traducteur avait, en désespoir de cause, rendu par *accouchement*, mérite une explication particu-

Y a-t-il pourtant une différence entre le midi et le moment où le soleil commence à décliner, entre le coucher du soleil et son passage dans les régions occidentales? Non certainement, et, pour l'admettre,

tiere, d'autant plus nécessaire que les dictionnaires le définissent très-imparfaitement. D'après le *Bourhani-kati*, le *kiladj* est le *dèil*, c'est-à-dire le significateur du corps au moment de la naissance; c'est ce que les astrologues persans nomment *kelbanou* كدبانو, ils le distinguent du significateur de l'âme, qu'ils appellent *kelkhoda* كدخدا. Si ces deux *dèil* ou significateurs se trouvent en conjonction dans le thème judiciaire, on en tire des inductions relativement à la durée de la vie et aux destinées du nouveau-né. S'ils sont en opposition, c'est un signe de mort. Telle est aussi l'explication donnée par un savant arabe, Schehab oddin Khafadji, dans son Dictionnaire des mots étrangers introduits en arabe. « On nomme ainsi, dit cet auteur, deux étoiles dont l'une (*kiladj*) indique la destinée, et l'autre (*kedkhoda*) la longévité. » Il cite ensuite le distique suivant d'Ibn Roumi, pour prouver que ces deux mots ont été naturalisés arabes :

ذو سماء كادكن لجز قد غشى مت وازهر كالحصر الحمساج
فتجلى عن كلّ ما يخشى موضع الكدخداه والهيلاج

La voûte céleste ressemble à une toile obscure, la terre en brouillard le plus épais;

Et au-dessus de tout ce qu'on désire (dans le ciel) se montre le *lieu* du *kedkhoda* et du *kiladj*.

L'*i* ajouté au mot *kedkhoda* est une licence poétique nécessitée par le mètre qui est une variété du *khafif*. — On peut consulter, sur la technologie de l'astrologie arabe, Delambre, *Histoire de l'astronomie du moyen âge*, p. 185, et le chapitre spécial des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun dans l'excellente traduction de M. de Slane, t. II, p. 305 et suiv. Plusieurs savants musulmans, entre autres Abou Ma'cha', ont écrit des traités sur le *kiladj*. Cette singulière croyance semble avoir été puisée dans le grand traité d'astrologie de Dorothée de Sidon, traduit du grec en arabe par Omar Tabari. Cf. *Fihrist*, texte, p. 667.

il faut s'en rapporter aux assertions d'un astrologue dont on a constaté mainte fois les erreurs. Mais la confiance de notre incrédule ne se dément pas. Que l'astrologue lui dise par exemple : « Si le soleil étant au méridien, telle étoile au nadir et l'horoscope dans telle *mansion*, tu revêts un vêtement neuf, tu périras dans ce vêtement ; » assurément il se gardera bien de mettre ce vêtement à l'heure indiquée, dût-il souffrir des intempéries de la saison. Que l'on me dise pourquoi ce même homme qui accepte des faits aussi extraordinaires, et qui est obligé de reconnaître qu'ils appartiennent à un ordre de choses surnaturel dont la révélation aux prophètes est elle-même un miracle, ne veut pas accorder la même confiance aux paroles d'un prophète qu'il sait véridique, incapable de mensonge et qui confirme ses paroles par des miracles. Pourquoi n'admet-il pas les mêmes propriétés dans le nombre des prosternations, dans la cérémonie de la lapidation [1], dans les différents rites du pèlerinage et d'autres pratiques de dévotion? Car entre les vertus de ces pratiques pieuses et celles des astres et de la médecine, la différence est nulle.

A cela, il est vrai, le même incrédule pourra répondre : « C'est parce que j'ai étudié expérimentalement l'astronomie et la médecine que j'ai trouvé

[1] C'est-à-dire le jet des sept pierres prescrit au pèlerin dans la vallée de Mina, en souvenir d'Abraham qui chassa le démon à coups de pierres dans le même lieu. D'Ohsson, *Code religieux*, II, p. 91; Querry, *Droit musulman*, I, p. 263.

du vrai dans ces sciences. Cette conviction a pénétré trop profondément dans mon esprit pour qu'il me soit possible de la repousser et de la rejeter [1]. Mais quant aux pratiques religieuses, je n'en ai pas *éprouvé* l'efficacité, à quel titre les regarderais-je comme réelles et fondées, en supposant que je les accepte comme possibles ? » Voici ma réponse à cette objection : « Ne te borne pas à admettre ce que tu as expérimenté ; mais informe-toi de ceux qui ont expérimenté avant toi, et imite-les. [2] Écoute les paroles des saints qui, eux aussi, ont constaté et éprouvé la vérité des prescriptions de la loi religieuse. Marche sur leurs traces, et une partie de cette vérité se révélera à tes yeux. Mais je dis plus, quand même tu ne ferais pas cette expérience, la nécessité de croire et de pratiquer devrait encore s'imposer à ta raison. Supposons qu'un homme sain d'esprit, mais ignorant la médecine, vienne à tomber malade. Son père, plein de tendresse et habile médecin dont il a, depuis l'âge de raison, entendu vanter le talent, lui présente un médicament qu'il vient de préparer [3], en lui disant : « Ceci convient à ta maladie et te rendra la santé. » Quel parti prendra le malade ? Doit-il accepter la potion, si amère et nauséabonde [4] qu'elle soit, ou la repousser en disant : « Je n'admets pas qu'il puisse y

[1] Pour تقويه, lire تقويته.

[2] Corriger ainsi tout ce passage : « تقتصر على تصديق ما جربته بل سمعت اخبار الخبيرين وقد يهم.

[3] Il faut lire يهيئ, au lieu de يهم.

[4] Lisez مما تكره النفس.

avoir un rapport quelconque entre ce médicament et la guérison, parce que je n'en ai pas fait l'expérience? » Assurément, s'il prenait ce dernier parti, tu le traiterais d'insensé. Eh bien! les sages ont le droit de t'adresser le même reproche, si tu refuses les secours de la religion. »

« Mais, me diras-tu, comment est-il possible de constater la sollicitude du Prophète et sa connaissance parfaite de la médecine des âmes? » Je réponds : « A quoi reconnais-tu la sollicitude de ton père? Ce n'est pas une chose qui tombe sous les sens. Tu acquiers cependant sur ce point une certitude solide et à l'abri du doute, en combinant différentes circonstances accessoires, divers actes de sa vie qui te servent comme de témoins. De même, celui qui réfléchit aux paroles du Prophète, aux traditions authentiques qui attestent son zèle à diriger l'humanité, la tendresse avec laquelle il employait toutes sortes de moyens bienveillants pour améliorer leurs cœurs, pacifier leurs différends, en un mot pour travailler à leur salut, dans ce monde et dans l'autre, celui-là, dis-je, sera convaincu aussi fortement que la sollicitude du Prophète pour son peuple était plus grande que celle d'un père à l'égard de son fils. Qu'il examine ensuite les faits miraculeux qui se sont manifestés dans la personne du Prophète, les mystères que sa bouche a révélés dans le Koran, ses prédictions conservées par la tradition et si merveilleusement justifiées par les événements : il saura alors de source certaine que le Prophète a pénétré dans une

sphère supérieure à celle de l'intelligence, qu'il a été doté de cette seconde vue qui lit dans le monde invisible, accessible seulement aux élus[1], et dans les mystères impénétrables à la raison. C'est ainsi qu'il faut procéder pour être rigoureusement convaincu de la véracité du Prophète. Lis attentivement le Koran, étudie les traditions, et la conviction se formera dans ton esprit. »

Ce court exposé suffira pour avertir ceux qui se livrent à l'étude de la philosophie. Une pareille question constitue un des besoins les plus urgents de notre époque.

Quant à la quatrième cause du mal, l'affaiblissement de la foi par suite du mauvais exemple que donnent les savants, il y a trois moyens d'y remédier :

1° On peut répondre ceci : Le savant que tu accuses de transgression à la loi religieuse sait qu'il y transgresse, comme toi-même tu te sais en faute en buvant du vin[2], en faisant l'usure et, à plus forte raison, en te permettant la médisance, le mensonge, la calomnie. Tu connais ta faute et tu t'y abandonnes cependant, non pas parce que tu ignores que c'est un péché, mais parce que tu cèdes à la concupiscence. La concupiscence du savant, de même nature que la tienne, lui fait subir, comme à toi, son empire. Et de ce qu'il t'est supérieur sur beaucoup d'au-

[1] Après الغيب, lisez لا يدركه الا الخواص.
[2] Je lis avec le texte de Constantinople الخمر والربوا.

très points, il ne s'ensuit pas[1] qu'il doive être l'objet d'une prohibition particulière qui le détourne de tel délit spécial. Combien de gens ont foi en la médecine, qui ne s'abstiennent pas de l'usage des fruits et de l'eau froide, malgré la défense formelle de leur médecin! Cela ne prouve ni que ces choses n'offrent aucun danger, ni que la foi en la médecine ne soit parfaitement fondée. De pareilles erreurs sont donc uniquement imputables[2] à la fragilité des savants.

2° On fera remarquer à l'homme simple et ignorant que le savant compte sur sa science comme sur un *viatique* pour l'autre vie. Il croit que la science le sauvera, plaidera en sa faveur et que la supériorité de son mérite sera pour lui un titre à l'indulgence; enfin, que si la science est un argument de plus contre lui, elle peut aussi le placer à un plus haut degré de considération. Tout cela est admissible, et si le savant a négligé la pratique, il peut au moins produire[3] les preuves de son savoir. Mais toi, pauvre ignorant, si, à son instigation, tu négliges la pratique, dépourvu que tu es de science, tu périras sans qu'aucune circonstance plaide en ta faveur.

3° On répondra, et cette raison est la vraie : le vrai savant ne pèche que par négligence, et ne demeure point dans l'impénitence. Car la science véritable est celle qui montre le péché comme un poison

[1] Au lieu de لا تناسب, lisez لا يناسب; l'ancienne traduction devient ici entièrement inintelligible.

[2] Lisez يجهل, au lieu de يجل.

[3] Pour يتحدق, qui n'a pas de sens dans ce passage, lisez يتحدى.

mortel, et l'autre monde comme supérieur à celui d'ici bas, pénétré de cette vérité, l'homme ne doit pas vendre un bien réel pour une chose sans valeur. Mais la science dont nous parlons n'est point due aux connaissances diverses sur lesquelles s'exerce l'activité de l'homme : c'est pourquoi le progrès de ses connaissances le rend ordinairement plus hardi dans sa révolte contre Dieu.

La vraie science, au contraire, inspire à celui qui la recherche plus de crainte et de respect, et elle élève une barrière entre lui et le péché. Il faut, il est vrai, faire la part des défaillances, résultat inévitable de la fragilité humaine[1]; mais ces défaillances ne produisent nullement l'affaiblissement de la foi. Le vrai croyant succombe, mais il se repent, et il se garde bien de persévérer obstinément dans la voie de l'erreur.

Telle est la condamnation que j'ai cru devoir faire de la philosophie et de la doctrine des *Ta'lmites*. En montrant les écueils de ces doctrines, j'ai signalé aussi le danger qu'il y avait à les rejeter sans méthode ni critique.

Je supplie le Dieu tout-puissant de nous placer au rang des privilégiés et des élus, au nombre de ceux qu'il dirige dans la voie du salut, à qui il inspire la ferveur pour qu'ils ne l'oublient pas, qu'il purifie de toute souillure afin que rien ne reste en eux excepté lui-même, de ceux enfin qu'il occupe tout entiers, afin qu'ils n'adorent que lui seul.

[1] Au lieu de [illegible], lisez [illegible].

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 JANVIER 1877.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Garcin de Tassy, président.

Le procès-verbal est lu et la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Charles Edward Wilson, orientaliste, à Londres, présenté par MM. E. Renan et Barbier de Meynard.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Ferdinand de Lesseps, qui offre à la Société le manuscrit d'une grammaire birmane en caractères cambodgiens. Ce document est accompagné d'une note explicative de la main du donateur, M. Vossion, voyageur français établi auprès du roi de Birmanie. Le Conseil vote des remercîments à M. de Lesseps, et exprime le vœu que M. Vossion soit mis en rapport avec M. Dabry de Thiersant, chargé d'une mission scientifique en Birmanie.

MM. Oppert et de Charencey échangent quelques observations relatives à l'astrologie et à la symbolique des couleurs chez les Assyriens.

La séance est levée à neuf heures.

CHRONOLOGIE ORIENTALISCHER VÖLKER von Albirûnî. Im Auftrage der deutschen morgenländischen Gesellschaft, herausgegeben von Dr C. Edward Sachau. Erste Hälfte. Leipzig, Brockhaus, 1876. In-4°, VII-88 p. et 1 pl.

On se souvient qu'en 1872 le Conseil de la Société asiatique renonça définitivement à l'édition projetée par lui du fameux *Ta'rîkh al Hind* d'Albirûnî, et décida que les matériaux déjà réunis par le regrettable Woepcke seraient mis à la disposition de M. Sachau qui, s'occupant à cette époque d'un autre ouvrage d'Albirûnî, sa *Chronologie*, semblait par là mieux préparé que personne à entreprendre la tâche difficile de restituer ce précieux texte.

Aujourd'hui M. Sachau nous donne la première moitié de cette *Chronologie*, dont le titre arabe est *Al-Âthâr al-bâqiyah 'an il qorûn il-khâliyah*. Je me contente de l'annoncer présentement. Lorsque le savant éditeur aura publié la fin du texte, la traduction et les notes qui doivent contenir ses observations et ses restitutions des passages altérés, lorsque l'introduction qu'il nous promet sera entre nos mains, je reviendrai plus en détail sur cette œuvre intéressante et curieuse à tant d'égards. Il y aurait d'ailleurs mauvaise grâce à juger, dès à présent, une publication que l'éditeur lui-même nous dit être provisoire, mais dont il espère combler un jour les lacunes, à l'aide soit des autres travaux d'Albirûnî, soit d'écrits analogues.

La partie que j'ai sous les yeux se compose de sept chapitres, où il est traité successivement du jour civil et de sa durée, des mois, des années et des ères chez les différents peuples, d'Alexandre le Grand identifié à Dhou 'l-Qarnaïn, des fausses généalogies. Notons, en passant, qu'Albirûnî se prononce formellement contre l'authenticité de la généalogie si controversée des Khalifes Fâtimites d'Égypte, malheureusement sans en apporter de preuves. L'auteur examine ensuite les diverses identifications de Dhou 'l-Qarnaïn avec plusieurs princes himyarites, et il entre dans quelques détails

géographiques sur Gog et Magog. Les chapitres suivants nous ramènent à la chronologie proprement dite, et contiennent les tableaux des ères, de la chronologie biblique, des dynasties de Ninive et de Babylone, de l'Égypte, de Rome, de Byzance, de la Perse, etc. Le septième chapitre, enfin, est surtout consacré à la computation des Juifs; mais on y trouve encore bien des digressions sur d'autres sujets : les sept planètes et leurs noms en arabe, en grec, en persan, en syriaque, en hébreu, en sanskrit, dans le dialecte du Khârizm; le zodiaque et ses noms dans les mêmes langues; méthode pour fixer le premier jour de l'année, etc., etc.

Cette énumération, toute sèche qu'elle est, suffit, si je ne me trompe, pour montrer le grand intérêt de cet ouvrage. Nul doute qu'on ne tire un excellent parti de cette source d'informations, lorsque, par des études de détail, on aura débrouillé leur chaos et fait le départ entre les données originales et les renseignements d'emprunt qui se trouvent ici confondus. Mais ce n'est pas une mince besogne, et pour cela, il faut attendre que M. Sachau nous ait fourni tous les éléments de contrôle dont il dispose.

Inutile d'ajouter que le savant éditeur a tiré le meilleur parti possible des trois manuscrits qu'il consultait (un de Paris, un du British Museum, un de la collection privée de Sir H. Rawlinson). Son texte, indépendamment des questions réservées, paraît irréprochable, et je doute qu'on y relève d'autres erreurs que celles, en petit nombre, qu'a notées M. Fleischer, et dont la liste est imprimée en tête du présent fascicule. Le *Tâ'rîkh al-Hind* est entre bonnes mains, et il est permis d'espérer que l'achèvement de ce livre important ne se fera pas attendre.

STAN. GUYARD.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1877.

ÉTUDES AVESTIQUES.

II

DES CONTROVERSES

RELATIVES

AU ZEND-AVESTA.

PAR M. C. DE HARLEZ

Il n'est pas besoin de le dire, le jour n'est point fait sur toutes les parties de l'*Avesta*. Par ses savants et nombreux travaux, le Dr Spiegel a pu réussir à ravir aux livres sacrés des Parses la plupart de leurs secrets, d'autres iranistes, après lui, ont contribué à perfectionner l'œuvre du maître, et cependant tant d'efforts réunis ne sont point parvenus à dissiper toutes les ombres. Bon nombre de passages de l'*Avesta* sont restés inexpliqués ou attendent encore une interprétation qui s'impose à tous les suffrages. On n'en sera pas surpris, si l'on se rappelle qu'il y a qua-

rante ans à peine l'*Avesta* était encore un livre fermé et le zend une langue perdue. Toutefois, s'il est resté des points obscurs, ce sont des membres de phrases et des mots isolés plutôt que des passages entiers. Souvent aussi, là où le sens des mots est clair, l'obscurité règne sur les faits et les usages, sur les croyances et les mythes.

Les mots de l'*Avesta* considérés dans leur ensemble, au point de vue des progrès de l'élucidation, peuvent se partager en quatre ou cinq catégories. Des uns, et c'est l'immense majorité, l'interprétation est assurée, ou reçue sans contestation, bien que le doute soit encore possible. D'autres, en petite quantité, n'ont point encore été traduits ou ne l'ont été qu'au moyen de conjectures désespérées. Enfin, il en est un grand nombre, d'une signification indécise, pour lesquels plusieurs interprétations plus ou moins probables peuvent être présentées. La correction du texte et l'explication des mythes donnent aussi lieu à de nombreuses discussions, car, sur ce terrain même, des systèmes opposés viennent se combattre.

Quelques exemples suffiront pour donner une juste idée de ces distinctions :

1° Le fargard IV du *Vendidâd*, entièrement consacré à la discipline, contient dans ses premiers versets un trait de mœurs d'une certaine importance. Malheureusement, le sens du mot principal de ce texte est controversé. Voici ce passage :

1. *Yô. nairé. nêmanhentê. nôit. nêmô. paitibaraiti.*

2. *Téyus nemanko. hubaraiti. hazanha. némóbarahé.*
3. *Yat. vá. kaçwihanm. cana. aeshanmeit. ithra. vá. açné. ithra. vá. khsafné. maethemahé. qâis pairigeur. vayéité.*

La traduction des paragraphes 1 et 2 est embarrassée par le seul mot *némó*, dont la signification est douteuse. Le reste pourrait se traduire ainsi : « celui qui n'accorde pas le *némó* au *némanhat* est voleur du *némó*. »

Bentley rend *némó* par « prêt », Bockert et Lagarde par « salutation »; Justi par « dette ou dépôt ». Mais, comme le remarque justement Spiegel, l'ensemble des textes démontre que ce mot n'a dans l'*Avesta* que le double sens de « hommage » ou « honneur » et de « prière » ou « demande ». Le grand eraniste choisit le premier sens, il invoque à l'appui de cette opinion les termes néopersans *namâz* « hommage, honneur », et *namâz bardan* « rendre hommage, donner des marques d'honneur ». Il traduit donc :

« Celui qui ne rend pas l'honneur, l'hommage à celui qui y a droit, est voleur de cet honneur, ravisseur de cet hommage; il s'approprie cet honneur soit le jour, soit la nuit. »

Pour arriver à ce sens, il retranche *yat vâ kaçwihanm cana* et rapporte *aeshanm* à *némó*.

Certes, l'argument tiré de *namâz*, et surtout de *namâz bardan* rapproché de *némó bara*, est d'un grand poids; mais il n'est point encore décisif. On sait avec quelle facilité les mots changent de sens et les expressions de valeur en passant d'une langue à une autre

(comp. *tabula* et *table*, *habitus* et *habit*). Les auteurs de la version pehlvie, qui possédaient dans leur langue une expression toute semblable à *namâz burdan*, *namâz dadrûntann*, n'auraient point manqué de l'employer s'ils n'eussent été certains qu'elle n'était point en place en cet endroit. Or ils traduisent *niyayishn*, c'est-à-dire « prière », ou plutôt « demande », comme le prouve la glose explicative de ce passage : « quand il convient de donner un objet demandé et qu'on ne le fait pas. » En outre, cette idée d'un manque d'hommage considéré comme vol n'est point familière à la doctrine mazdéenne, tandis que celle-ci argue souvent de faute grave celui qui refuse l'aumône ou quelque juste demande. (Comparez *Sad. der P.* 3, 21, 33, 89, etc., et les §§ 79-87 du XVIIIe fargard, avec lesquels ce passage a des rapports incontestables.) Il est bien difficile de se représenter une marque d'honneur non donnée comme un objet que l'on s'approprie et le jour et la nuit. Retrancher *yat vâ kaçwikanm cana* parce que ces mots se trouvent au paragraphe 86, fargard XVIII, est-ce bien justifié? Comment et à quelle fin aurait-on été les chercher si loin pour les introduire dans une phrase avec laquelle ils n'auraient aucun rapport? On peut donc soutenir que le sens de *nêmô* est « demande », et traduire : « celui qui refuse une juste demande », etc.

2° Au commencement du fargard XX, Ahura Mazda, voulant faire connaître à Zoroastre l'origine de la médecine, lui dit que « Thrita a été le premier de ces hommes, *thamananuhatanm*, *varecanuhatanm*,

vaokhstvatanm, *yatumatanm*, *raevatanm*, *takhmanam*, qui ont arrêté la maladie et la mort. »

Les qualificatifs reproduits ici en zend ont été traduits d'abord, par Spiegel : « guérissant, agissant, d'un pouvoir sans bornes, possédant les biens (ou les moyens) voulus, brillants, forts. » (*Avesta übersetzt*, t. I, p. 254.) Dans son commentaire, l'illustre interprète se montre prêt à modifier sa première version dans le sens du pehlvi. M. Hovelaque rend ainsi ces mots (*Revue de linguistique*) : « possédant l'art de guérir, illustres, puissants, pleins de science merveilleuse, glorieux, pleins de pouvoir. » M. Hovelaque adopte les explications de Justi et ne va pas plus loin. Cette version, dépouillée de toute variation de style, revient à ceci : « brillants, puissants, pleins d'un pouvoir magique, brillants, puissants. »

Elle soulève encore d'autres objections. D'abord elle repose, pour la plupart des mots, sur les conjectures les plus hasardées. *Thamananuhat* doit signifier « guérisseur », parce que le sanscrit *çam* veut dire « s'apaiser, se calmer », et au causatif « apaiser, calmer ». Mais, non-seulement le sens des deux mots ne concorde pas bien; on doit, de plus, rejeter l'assimilation de *tha* initial à *ça*, car c'est une substitution sans exemple. Il n'est pas non plus inutile de remarquer que *çam* dans les *Védas*, c'est-à-dire aux temps que l'on doit spécialement prendre en considération, signifiait « être actif, zélé pour le service des dieux » (Voy. *Rig-Véda*, I, 85, 12; 151, 7; VI, 1, 9, etc.)

Pour expliquer *varecanuhat*, on le rapproche du sanscrit *varcas*, lequel signifiait primitivement, non point « éclat », mais « force, vivacité », et qui a aussi le sens « d'ordure ». Que peut-on tirer de là qui donne quelque probabilité à cette étymologie? *Yaokhstivat* est « puissant ou fort », parce que *yaokhsti* (au yaç. IX, 25) est généralement rendu par « force, vigueur ». Cette dernière interprétation est malheureusement des moins sûres. Elle est contredite par les versions pehlvies et sanscrites, qui ont pour correspondant *vajûstâr*[1] et *pranidhi* « moyen d'espionner, de surveiller du regard ». Elle est, de plus, inapplicable au yesht X, 81, où il est dit que Mithra a reçu mille *yaokhstis*, mille yeux, pour épier et découvrir ceux qui cherchent à le tromper; elle repose uniquement sur une étymologie quelque peu forcée, qui passe de « désir de joindre » à « force, puissance ».

Tout est donc jusqu'ici doute et incertitude. Il y a, cependant, pour ces mots une base d'interprétation assez sûre; c'est la version pehlvie, généralement exacte dans le *Vendîdâd* et dont les auteurs témoignent ici d'une connaissance précise des divers sens des mots, de manière à inspirer toute confiance.

Cette version, pour rendre *thamananuhat*, a *pâhrêj-hômand* « qui protége, préserve ». Elle est certainement dans le vrai, car *thamana* est un mot zend qui désigne les héros protecteurs de l'humanité. (*Thamana-khweshkârih-i-gôrdî*, dit le *Zand pahlavi glos-*

[1] *Vajûstaun* « examiner, espionner ».

sary, XXIII, 6.) *Vareccanuhat* est traduit « sage »; *ruevat* « élevé; noble ». *Yaokhstivat* est rendu, en pehlvi, par *kâmakhômand* « plein de désirs bienveillants ». Ici la traduction est tout autre qu'au yaçna IX; le changement est donc raisonné et fait en connaissance de cause. D'ailleurs, l'étymologie du mot conduit directement au même résultat : *yaoksti* est, selon l'analyse perspicace de Burnouf, le désidératif de *yaokhti*, *yâkti*, qui signifie « union, convenance, utilité ».

Quant à *yâtumat*, M. Hovelaque le prend pour le mot ordinaire de cette forme (*yâtumat*, possède des *yâtus*), et rappelle qu'il est composé de *yâtu* et de *mat* (suffixe). (La note 1, p. 270, 271 de ma traduction indiquait suffisamment cette possibilité.) Mais il est plus que douteux qu'il en soit ainsi. Partout, dans les textes les plus récents comme dans les plus anciens, *yâtumat* est pris en mauvaise part. Ce n'est point l'enchanteur, c'est l'homme voué aux mauvais esprits, toujours prêt au meurtre. (Voy. *Vendidâd*, I, 55, 56.) *Yâtâ* désigne encore un « coup meurtrier ». Ici seulement *yâtumat* aurait un sens favorable; ce n'est guère à présumer. Les traducteurs pehlvis, qui connaissaient très-bien le sens de *yâtumat* et qui le rendent partout par *yâtuk*, emploient ici un tout autre terme (*bâharhômand* « fortunatus »), adopté également par Aspendjarî. Ils y ont donc vu un mot nouveau, peut-être le *yâta* signalé par Spiegel, ou bien notre texte est altéré. Toutefois, en présence de ce dernier, il convient de tenir compte des deux acceptions possibles et de les mentionner; c'est ce qui

a été fait en cet endroit, comme dans tous les cas semblables. (Voy. *Avesta*, traduit, etc., p. 271.) *Takhma*, enfin, ne signifie pas « puissant », mais « rapide et actif, fort par son activité, d'une activité puissante ». Ces deux idées sont nécessaires pour rendre ce qualificatif qui s'applique aux vents, aux eaux, aux guerriers, etc. (*Vendîdâd*, XIX, 45; XVIII, 125; yesht XX, 87, etc.) La racine est *tac*, *tak* « se mouvoir en avant avec force ». (Voy. *loc. cit.* p. 270, 271.)

3° Le XIXe fargard s'ouvre par la célèbre tentation de Zoroastre. Anro Mainyus excite en vain le déva Buiti à donner la mort au prophète mazdéen; celui-ci voit d'une vue intellectuelle que les dévas se concertent, complotent contre lui (*ham pereçentê*). Il s'avance, nullement ébranlé, *akomananhô kruzdya tbaêshô parstananm*, c'est-à-dire, en réservant la traduction de *parsta*, par les *parstas* haineux du mauvais esprit, produits avec dureté, cruauté, ou, si l'on veut, par la dureté des *parstas* haineux du mauvais esprit. Spiegel donne à *parsta* le sens de « question », et le fait dériver de *pareç* (*prcch*) « interroger »; il est suivi en cela par Schlottmann, Kossovicz, Windischmann et Rückert. Justi traduit « attaques » et rattache ce mot à *paresh* « attaquer, mettre en fuite ». M. Hovelaque s'en tient à cet avis et affirme même que *parsta* n'a rien de commun avec *pareç*. Mais, outre que la traduction pehlvie donne raison à Spiegel, il n'est guère possible d'admettre que le participe passif d'attaquer puisse signifier « attaque »; le lexique zend

a pour ce sens les formes normales *parsti*, *parstanh*, tandis que *parsta*, en d'autres endroits, signifie certainement « questions ». (*Vendidâd*, XVIII, 19; yaç. XLII, 10, etc.) Il n'aurait qu'ici le sens d'attaque. Bien plus, au yesht V, 81, *thaeshô parsta* désigne les questions que le magicien Akhtiya pose à Yaçta pour le perdre, les énigmes que ce dernier doit expliquer, sous peine de mort; le sens de ce mot est donc assuré, il dérive réellement de *pareç*. Aussi M. Darmesteter revient-il à ce premier sens. Il croit même que, dans ces deux endroits, les mots *thaeshô parsta* désignent exactement le même genre de questions, et qu'il faut voir au fargard XIX un mythe tout semblable à celui du yesht V. L'explication du savant critique est très-ingénieuse. Mais on peut objecter que le contexte ne présente rien qui autorise cette supposition, qu'il n'y a ici ni question, ni énigme d'aucune sorte, qu'on y chercherait en vain autre chose qu'un complot des devas. Il faut rester dans les termes du passage; or ce que Zoroastre a vu mentalement, ce qui n'a pu l'ébranler, c'est ce complot, cette délibération des devas (*ham pereçenté*). Les *parstas* doivent donc se rapporter au *pereçenté*, ce sont les délibérations, les complots, les projets des mauvais esprits.

4° Une controverse plus intéressante est celle qui se rapporte au mot *maryô* du fargard XVIII, 4. Ce mot signifie-t-il « serpent » et Ahriman est-il déjà représenté comme tel dans l'*Avesta*? Spiegel le crut d'abord et traduisit en conséquence. M. Darmesteter

affirme que *mairyô* n'a point d'autre sens dans l'*Avesta* et rappelle le néopersan *mâr* « serpent »; mais Justi traduit « pernicieux, meurtrier ». Il est à remarquer que ce qualificatif s'applique au sectaire, à l'Ashemaogha (v, 113), au trompeur, au déva Bushyançta, aux guerriers Arjataçpa et Franraçyana, à la Jani, etc. Dans tous ces cas, évidemment, *mairyô* ne peut pas signifier « serpent ». En serait-il autrement quand il s'agit du mauvais esprit et de lui seul? Rien n'autorise ce changement de sens, et la version pehlvie fournit ici une preuve irréfragable. Serpent se dit *mâr* en pehlvi comme en néopersan (voy. *Ardâî-vîrâf nâmeh*, XIX, 2; XXVIII, 2; LXVI, 8; LXVI, 2, etc.; *Gosht-i-Fryânô*, V, 2; *Neringistân*, 77, 2, etc.), tandis que *mairyô* est rendu par *mâr* ou *mrânik*, et ce mot est employé dans les livres pehlvis cités avec le sens de « destructeur » ou mieux encore de « criminel ». Rien de plus juste; *mairyô* est formé de la racine *mar*, élargie par l'épenthèse, et du suffixe *ya* qui peut donner au mot un sens passif et en faire, par conséquent, « digne de mort, criminel ». Or, dans la version pehlvie, *mar*[1] traduit toujours *mairyô*, qu'il s'agisse d'Anro Mainyus ou de tout autre personnage; il n'est pas possible de justifier une différence d'interprétation.

Le *Boundehesh*, il est vrai, dit qu'Ahriman s'enfonça en terre comme un serpent, mais ce texte prouve le contraire de ce que l'on penserait pouvoir

[1] *Mar* est la racine pure de *martûn* « mourir ».

en déduire. Là aussi le mot *mâr* est employé seul pour désigner le serpent, et ce dernier est nettement distingué de l'esprit du mal. Au folio 76, l. 14-16, il est dit que « le serpent périra dans le fer fondu et brûlant, tandis qu'Anro Mainyus sera de nouveau précipité dans les ténèbres. »

En outre, si le *Boundehesh* rapporte qu'Ahriman, au temps de sa puissance, s'enfonça en terre comme un serpent ou semblable à un serpent, il n'y a là qu'un état passager du chef des devas, ou plutôt ces termes ne constituent qu'une simple figure, car, d'après le même texte, Ahriman va aussitôt après, par toute la création, semblable à une mouche (*magas humanâk*, *mâr humanâk*, x, 5, et IX, 16).

On pourrait peut-être tirer un dernier argument du nom de l'instrument sacerdotal *astrâ mairi*, qui est, en pehlvi, *astar mârkân*, c'est-à-dire, selon certains interprètes, l'aiguillon pour tuer les serpents. Mais cette interprétation, base de l'argumentation, n'est pas admissible. C'est le *khafstraghna* qui s'emploie pour tuer les reptiles, et un aiguillon ou un poignard ne pourrait servir à cet usage. La traduction pehlvie, eût-elle le sens qu'on lui prête, ne peut être ici d'aucun secours, car le *khafstraghna* y est aussi appelé *mârkân*. Il y a donc chez elle confusion complète. L'*astra mairi* doit être, comme le dit Haug (XVIIIe *Capitel der Vendidad*, p. 5), le couteau du sacrificateur. L'ordre d'énumération des instruments sacerdotaux suivi dans ce passage indique suffisamment un emploi en rapport avec le culte. *Paitâsna*. . . *khafs*

traghna... bareçma, astra mairi. (Voy. fargard XVIII, 1-10.) En tout cas, *mairi*, provînt-il même de *mâra* « serpent », ne prouverait rien relativement au *mairyô* qui nous occupe, ce ne serait point un seul et même mot.

5° L'*Avesta* dit que les dévas sont spécialement redoutables, que Çraosha veille sur les créatures d'Ahura, après la *hû frashmôdaitîm*. Nouvelle expression inconnue. Je l'ai traduite « coucher du soleil ». Cette interprétation a été contestée dans la *Revue critique*, au nom de l'étymologie et de la tradition, représentée par Nériosengh. *Frashmô daiti* serait, à ce compte, le moment qui suit minuit, où le soleil commence à *remonter* vers notre horizon. Examinons les arguments qu'on apporte.

La partie de la version sanscrite où cette expression se trouve n'appartient pas à Nériosengh, mais à l'un de ses disciples, lequel donne à chaque page des preuves de son incapacité. Ici, il n'a pas mieux réussi. Il traduit, en effet : *paçcat vriddhidânam dadâti* « après, il donne le don de la croissance (du développement). » Ce continuateur malheureux ne s'est pas aperçu que le mot soleil (*hû*) se rencontrait dans cette expression; en outre, il a pris le substantif *daiti* pour la troisième personne du verbe *dadâmi*, et *frâshmô* pour l'équivalent de *frâshô*, *frashem* qui désigne ailleurs « le développement des êtres, la restauration finale du monde », et que Nériosengh rend par *vrddhi;* d'où le *vrddhidânam* de ce passage. La tradition vraie confirme entièrement notre interprétation. Cette tra-

dition se trouve consignée, en termes exprès, dans le *Neriqistân*. Au folio 71, *b*, de ce livre, l'auteur pose cette question : Quand peut-on offrir les zaothras à l'eau? et il répond : *haca hâvakhsât à hû frâshmô daitim* « depuis le lever du soleil jusqu'à la *hû frâshmô daiti*. » Puis il ajoute : celui qui offre des zaothras à l'eau après la *hû frâshmô daiti* et avant le lever du soleil *nôit. vanhô. ahmât. shyaothnem. vere-zayeiti. yatha. yat. hîm. azhois. vishapahé. vastarem. paitiyapta. harshoit* « ne commet pas une meilleure action que s'il la jetait livrée en pâture à un serpent venimeux[1]. » Le commentateur continue en pehlvi : *denman and kâr dar yôm râdûneshn* « cette si grande action doit être faite pendant le jour. » Donc le jour est compris entre le *hû vakhsa* « le lever du soleil », et la *hû frâshmô daiti*; donc ce dernier mot désigne « le coucher du soleil ».

L'étymologie conduit au même résultat. *Frâshmô* comme *frâshmi*, *frashô*, etc., dérive de *fra* « en avant, au delà » (*para*); *frâshmô daiti* n'est donc point la croissance, la montée du soleil, mais son avancement, son allée au delà, au loin. Or, ces derniers termes s'appliquent bien mieux au coucher du soleil qu'à son mouvement ascensionnel. Ce dernier est dé-

[1] Haug traduit : « que s'il enlevait secrètement le vêtement du démon Ahri qui empoisonne les eaux. » Cette traduction, impossible déjà par sa bizarrerie, est formellement contrainte à la version pehlvie, qui suit le texte mot à mot et qui dit : *cêgôn ôsmôsh rôzôr nar zêpêr mêôn ri le hômnôi* « c'est comme si on lui la jetait dans la bouche des serpents. »

signé par le terme opposé *hû vakhsa* (*vax* « croître », comp. *wachsen*, etc.).

L'*Avesta*, du reste, suffit à établir le véritable sens de *frâshmô daiti* :

1° Au yesht I de Çraosha N. VII (yaç. LVI), il est dit que Çraosha ne dort jamais, qu'il ne s'est plus livré au sommeil depuis la création, mais qu'il veille sur les créatures d'Ahura dès la *hû frâshmô daiti*. Pourquoi le puissant génie ne goûterait-il plus jamais le sommeil, s'il ne commençait sa garde qu'après minuit, et pourquoi la commencerait-il si tard?

2° Le yesht de Mithra dit, dans son paragraphe 95, que ce *yazata* atteint les deux extrémités de la terre, après la *hû frâshmô daiti*. Mithra est, pour l'Eran, la lumière indépendante du soleil; après le coucher de cet astre, la lumière crépusculaire illumine encore les bouts de l'horizon. Qu'en reste-t-il après minuit?

Souvent la discussion a des proportions infiniment moindres. Tel est le cas suivant :

Au fargard XIX, 15, la terre est qualifiée de *dûræ pâra*. Quel est le sens de ce mot? M. Hovelaque affirme qu'il signifie « aux extrémités éloignées les unes des autres », c'est-à-dire « vaste ». Spiegel le traduit : « difficile à traverser ». Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il dérive de *dûra* et de la racine *par* ou d'un dérivé de cette racine (*pâra*). *Dûra*, en zend comme en sanscrit, signifie simplement « lointain, éloigné », sans aucune notion de réciprocité [1]; *par*

[1] Cf. *dûrât fraçrutâm* « renommée au loin » (y. LXIV, 11), *dûrât haca danhaot* « d'une contrée éloignée » (y. XXXVI, 4), etc.

équivaut à « traverser », *pâra*, en zend, désigne la « fin d'une terre bordée d'eau ». (Voy. yesht XIX, 1, *çaiti pâire fraipayâo dankheus* « elle se trouve sur la rive de la contrée entourée d'eau. ») *Dâræ pâra* est donc « aux rives, aux limites lointaines », ou peut-être « lointaine, longue à traverser », si l'on ne considère que la racine *par*, ce qui est moins admissible.

Nous ne nous arrêterons pas pour le moment aux endroits que l'on ne peut interpréter qu'à l'aide de conjectures; à la fin du fargard XV, par exemple, à maintes strophes des gathâs, aux paragraphes 1 2 4 1 6 2 du fargard VIII, exposé des qualités du chien, etc. Ce dernier passage, essayé tout récemment encore par M. Hovelaque, et d'autres semblables, demandent un travail spécial. Citons un cas en passant. Parmi les caractères ou qualités que possède le chien, figure celui du *vaeço*. Qu'est-ce que ce mot? Spiegel chercha d'abord son explication dans le *viç* des divisions politiques de l'Iran. Il traduisit donc *vaeço* « Dorfbewohner », et l'on s'en tint d'abord à cette explication; mais peu après Spiegel lui-même la rejetait pour en adopter une autre. En effet, pour admettre la première, il faudrait supposer une opposition des villageois aux citadins. L'*Avesta* ne connaît rien de semblable; il distingue la contrée (*dankhu*), le clan, tribu ou *gens* (*zantu*), la famille (ou demeure, *nmand*) et l'agglomération des maisons (*viç*), rien de plus, et entre ces termes nulle opposition appréciable. Le zend n'a point d'expression connue pour désigner les habitants, les membres de ces divisions du pays.

Les mots *zantumat, zantushan, viçya* et autres semblables, ont un tout autre sens, cela n'est point contesté. Les traits spéciaux du *vaeçô* ne sont guère propres à caractériser le villageois ou l'habitant du *viç*. « Il cherche à plaire, il est blessé dans son entourage comme un villageois. » Cela semble assez singulier et ne satisfait guère. D'autre part, les mots *vîçân* « chef de maison ou de famille », *veçman* « habitation », prouvent que *viç* a eu aussi, comme le *viç* sanscrit, le sens de « demeure, maison, famille »; *vaeça* semble l'avoir encore dans *çatavaeça*. Il est donc très-légitime de supposer que *vaeço* a le même sens que *vèça*, lequel signifie « serviteur, esclave domestique ». Cette dérivation, tout aussi légitime que l'autre, donne un sens qui cadre avec le contexte et qui n'a rien de contraire aux idées avestiques. Ce sens serait même de beaucoup préférable au fargard xx, 152, où l'on trouve le mot *vaeçus*.

Tout autre, cependant, est la traduction guzerate, très-récente, que Spiegel adopte, et qui fait de *vaeço* un musicien ambulant. Quel en est le fondement? C'est ce qu'on ne peut dire. Le sens est alors : « Le chien fait de la musique comme un musicien ambulant, il blesse quand il est près comme un musicien, il a une maigre, une mauvaise mesure comme le musicien, etc. »

Les corrections du texte portent sur des formes qui paraissent altérées ou sur des gloses introduites dans le texte. Rejetées complétement par certains interprètes, ces corrections sont pratiquées par quel-

ques-uns avec la plus grande hardiesse, par d'autres, avec une modération qui requiert partout des motifs réels et sérieux. Le sens des phrases et le mètre sont les principales bases d'appréciation, bases incertaines malheureusement, car la métrique d'une grande partie des gâthâs n'est point encore parfaitement connue, et, de plus, l'étendue des parties rhythmées des *yeshts*, composés de *gâthas* et de prose, n'est point non plus définitivement fixée. L'élimination, à titre de glose, de tout ce qui gêne le mètre suppose ou le sens, simplifierait souvent la besogne de l'interprète; mais est-elle toujours possible? Voici quelques cas; le lecteur pourra juger.

1° Au gâthâ XIII, strophe 5, vers 1, on lit : *huxathrâ xentâm mâ né dusxathra xentâ*[1]. Ce vers présente plusieurs difficultés. Il compte douze syllabes au lieu de onze, comme le requiert la règle généralement supposée, et les formes *xentâm*, *xentâ* paraissent anormales; il faudrait *xayentâm*, *xayentâ*, ce qui donnerait quatorze syllabes au vers. Pour rétablir le mètre et les formes régulières, le Dr Roth supprime *xentâm* et change *xentâ* en *xayentâ*; de plus, il intervertit inutilement l'ordre des mots *mâ né*. Il obtient ainsi : *huxathrâ né mâ dusxathrâ xayentâ* « boni reges nobis ne mali reges imperent ».

Le vers 1 de la strophe 7 du même gâthâ porte : *Vi. aeshmâ ni dvatâus paiti remem paiti gvôzhâum* « qu'Aeshma soit abattu, repoussez la violence ! », ce

[1] « Boni reges imperent ne nobis mali reges imperent. »

qui fait quatorze syllabes. Roth, fidèle à son système, efface *nî aeshmô* et le second *paiti*, puis change *çyôzhdum* en *çyazdôdum*. Le vers devient en conséquence : *Nî dyatâm paiti remem çyazdôdum*. Mais est-il bien permis de traiter ainsi les textes? Peut-on, sans preuve, supposer ces fautes et corriger de la sorte pour arranger le mètre? Est-il à supposer qu'un interpolateur qui aurait eu besoin du mot *xentâm* pour comprendre le vers, l'aurait employé avec une semblable faute dans le radical (*e* pour *aye*) et une telle irrégularité dans les formes (*tâm* suffixe de l'impératif, *tâ* suffixe du potentiel)? Comment Aeshmô s'est-il introduit là où il n'explique rien? Encore si c'eût été après *remem!* Dire que c'est une réminiscence de XXIX, 1, tout différent de ce vers, est-ce sérieux? Pour donner un sens à ce vers ainsi réformé, le savant critique doit supposer une racine *nid* dont on ne trouve nulle trace en zend.

Il suffirait cependant, pour corriger le second vers, de retrancher les deuxièmes *nî* et *paiti* et de lire : *Nî aeshmô dyatâm paiti remem çyâzhdum*.

2° Le passage cité plus haut du fargard XIX relate que Zoroastre, nullement ébranlé par les tentatives de l'esprit du mal, s'avance contre lui, armé de traits (ou de pierres) longs d'un kata, qu'il a reçus d'Ahura Mazda, puis il continue : *Kwa ahè drajahi anhâo zemô*, etc.

Drajahi est la seconde personne du singulier de l'indicatif du verbe *draj* « tenir, garder ». Conserver cette forme, c'est supposer l'intervention subite d'un

personnage inconnu, adressant directement la parole à Zoroastre pour se taire immédiatement après. Encore si c'était l'usage de l'*Avesta*, mais cela n'est point. On trouve bien, dans des prières, le passage de la troisième à la seconde personne, de l'invocation directe à la louange indirecte, comme toute poésie l'admet; mais pas autre chose. Toutefois, ces motifs ne suffiraient pas pour changer un texte. Or, ici il y a quelque chose de plus. La traduction pehlvie à la troisième personne; ses auteurs avaient certainement sous les yeux des manuscrits différents des nôtres en plusieurs points et plus corrects. On a donc tout lieu de supposer qu'ils lisaient *drajaiti*, et de se fier à leur texte qui est ainsi parfaitement clair et s'harmonise dans toutes ses parties. La faute du copiste s'explique, du reste, très-aisément, car la différence des lettres est très-petite.

3° Le paragraphe 5 du fargard XVII contient deux mots qui embarrassent l'interprétation. Ahura Mazda y dit qu'après qu'il eut créé le monde, Anro Mainyus produisit 9,900 maux en opposition à cette création et pour la détruire ou lui nuire.

Le texte porte : « Après que j'eus créé ce séjour beau, brillant, d'un éclat qui se montre au loin », puis il ajoute *uzayêni*, *parayêni*. Ces deux mots sont des impératifs à la première personne du singulier, signifiant littéralement : que je m'élève, que je me transporte au delà, ailleurs. Que font-ils dans cette phrase ? Spiegel les met, comme le reste, dans la bouche d'Ahura Mazda. D'autres en ont fait une

glose ou plutôt une réflexion pieuse du rédacteur de ce chapitre, lequel souhaite de monter, de passer au ciel.

Certes, rien n'est plus facile que cela, et toute difficulté disparaît, s'il en est ainsi. Mais, pour l'admettre, il faut admettre également un fait unique dans l'*Avesta*, une glose que forme, non point une explication marginale insérée dans le texte par un copiste ignorant, mais une réflexion pieuse, personnelle à l'auteur du chapitre ou au pieux fidèle possesseur du manuscrit, réflexion inspirée par la mention du ciel. Mais cette mention se reproduit cent fois dans l'*Avesta* en termes plus pompeux encore, et jamais pareil fait ne se produit.

Il faut, en outre, tenir pour assuré que le séjour dont il est ici question est le Garônmâna, la demeure d'Ahura. Or rien de moins certain. Ou plutôt il est à peu près certain que ce n'est point cela. Jamais il n'a été donné à Anro Mainyus de souiller le Garônmâna. Le ciel dans lequel il pénètre, au Boundehesh (IX, 14), est le ciel visible, le monde des étoiles : *Azar ganak minûî, rôtaman hâmist shêdaân, var padîrak i rôshnân vazrûnat hômant, âzash khadinûnat âçmân* « après cela Anro Mainyus, avec tous les dévas, s'avança contre les astres; alors il vit le ciel. » Et devant ce ciel même il trembla, effrayé comme une brebis par un loup, *azash shagast u banâ tarsit cîgûn mêsh man gôrg*. Notre texte, du reste, est explicite là-dessus. Ahura Mazda appelle Aryaman pour guérir et arrêter les maux produits par le déva suprême.

Aryaman accourt empressé, et que fait-il pour satisfaire Ahura Mazda? Il se rend dans un bois[1], et là renouvelle les plantes et les animaux. (Voy. XXII, 53-58.) Évidemment, les maux avaient atteint la terre et non le séjour des dieux.

Mais s'il en est ainsi, comment admettre la glose relative au ciel, à moins de soutenir en même temps, ce que l'on n'a point encore fait, que l'auteur de cette exclamation, quoique très ancien[2] et connaissant bien le zend, s'est trompé sur le sens du texte et de tout le fargard, et sur l'essence même des doctrines mazdéennes? Encore la première objection resterait-elle debout, et la répétition de la glose au paragraphe 28 ne pourrait s'expliquer naturellement; dire que le dernier rédacteur de ce fargard, la trouvant au paragraphe 3, l'a reproduite de son chef au paragraphe 28, c'est faire de la fantaisie. Le fidèle dévot se serait-il peut-être amusé à répéter ici textuellement cette exclamation qu'il n'a plus jamais reproduite ailleurs?

Nous ne nous arrêterons point à l'exposé de ces débats, dont l'objet n'est plus même l'essence d'un mot, mais une simple nuance de sens ou quelque accessoire, l'étymologie, la forme, l'emploi.

L'étymologie, base unique de bien des interpré-

[1] Ou sur une montagne.

[2] Il devait vivre à une époque beaucoup plus ancienne que celle de la traduction pehlvie, puisque la glose, si c'en est une, était déjà fondue dans le texte et confondue avec lui lors de la composition de cette version.

tations, ne peut donner à celles-ci une précision parfaite ni révéler le vrai caractère des mots. Ainsi *paitítem* est traduit tantôt « expié », tantôt « dont on s'est repenti »; *paitizanta* reçoit les divers sens de « reconnaissant, récompensant et acceptant »; *çpitama*, le qualificatif habituel de Zoroastre, correspond assez bien étymologiquement au latin *augustas*, mais les uns y voient un nom patronymique; les autres, plus justement, un simple titre d'honneur que les gâthâs attribuent également aux proches de Zoroastre, par respect pour la personne du prophète.

On a vu ci-dessus un exemple de forme restée indécise. *Hazanhâ*, cité plus haut (fargard IV, 3), peut être l'instrumental de *hazanh* « vis » ou le nominatif de *hazanhan* « violentus ». Il en est ainsi d'une foule de mots.

Enfin il est un genre de difficultés philologiques dont nous ne parlerons point ici, parce qu'elles se rencontrent dans toutes les œuvres antiques : ce sont celles que présentent ces ensembles de mots dont la signification est connue, mais dont on ne peut déterminer sûrement les rapports logiques. Il n'est pas besoin de dire qu'elles abondent dans l'*Avesta*.

L'explication des mythes est une dernière source de controverses. Certains interprètes la demandent principalement à la mythologie générale, et croient trouver la raison d'être du monothéisme mêlé de dualisme de l'*Avesta* dans le polythéisme des Védas. La plupart des éranistes la cherchent au contraire dans les traditions de l'Iran, tout en tenant compte

de l'élément aryaque primitif et de l'influence du sémitisme.

Que n'a-t-on point dit des doctrines mazdéennes, depuis le Verbe créateur, l'*Honover* d'Anquetil, jusqu'aux conceptions fantaisistes de certains mythologues modernes! Si l'on demande, par exemple, pourquoi l'*Avesta* considère le meurtre de l'*udra* aquatique comme le crime le plus difficile à expier, les mythologues védisants répondent que l'*udra upâpa* est le castor, que le castor appartient, selon l'*Avesta*, à la race canine, et que le chien joue dans les mythes primitifs un rôle très-important, vu qu'il y est représenté comme l'agent d'Indra, employé par ce génie pour ramener au ciel les vaches célestes, c'est-à-dire les nuages qui donnent à la terre la pluie et l'abondance. D'autres apportent une explication du même genre, quoique très-différente et tout aussi peu solide; nous en parlerons plus loin.

Ces solutions peuvent satisfaire certains esprits; mais pour qu'elles puissent être admises par la science, il faudrait d'abord que leurs auteurs se fussent mis d'accord sur le choix du mythe à prendre comme base, puis qu'ils apportassent un commencement de preuve à l'appui de leurs assertions, un simple indice, mais un indice réel, de la présence de ces mythes dans la poésie ou dans les croyances de l'Iran, et de l'influence qu'ils ont exercée sur la discipline religieuse des Mazdéens. Il faudrait, en outre, qu'il fût prouvé : 1° Que l'*udra upâpa* est le castor, contrairement à toutes les données de la philologie comparée, qui

assurent à cette expression le sens de loutre. (Comp. sanscrit, *udra;* lithuanien, *udro;* vieux-prussien, *odro;* vieux-slave, *vydra;* allemand, anglais, *otter;* danois, *odder;* suédois, *utter;* grec, ὕδρα, ἐνυδρίς); 2° que le fargard XIV appartient à une époque ancienne, malgré tous les indices d'une date récente que l'on trouve, et dans le caractère peu sérieux de ses dispositions[1] et dans le degré de civilisation que supposent quelques-unes d'entre elles, et dans l'insertion furtive de la mention de l'*udra* faite par la main d'un interpolateur au fargard XIII, § 48[2]; 3° que l'*udra upâpa* était déjà classé parmi les chiens aux premiers temps de l'*Avesta*, bien qu'il n'en soit fait mention dans les énumérations du fargard XIII qu'en un passage interpolé.

Ce n'est point tout : il resterait encore à expliquer pourquoi c'est le chien, agent secondaire, et non la vache, objet principal du mythe, que l'*Avesta* entoure de soins si vigilants, d'une protection si étendue; pourquoi cette faveur s'adresse ici, non point au

[1] Celui qui veut expier le meurtre d'un *udra* doit subir 20,000 coups (?), apporter au feu 20,000 charges de bois dur et de bois odoriférant, fournir 10,000 bareçmas et 10,000 zaothras, tuer 90,000 reptiles et insectes de diverses espèces, combler 10,000 trous de purification, fournir aux prêtres, aux guerriers, aux cultivateurs tous les instruments de leur profession, des terres arables, des étables, des siéges richement parés et ornés d'un coussin, fournir une épouse à un homme juste, élever 14 jeunes chiens, etc., etc.

[2] L'incorrection grammaticale des mots *anya udra upâpa* suffirait à établir le caractère de cette mention qui cadre si mal avec le reste. Partout ailleurs *anyô* est construit avec l'ablatif. *Udra* n'est point le seul mot dont la tradition a changé le sens.

chien lui-même, mais à un animal qui n'a, pour ainsi dire, aucun rapport avec ce dernier [1]; par quelle cause, enfin, ces mythes ont produit des résultats aussi prodigieux dans un pays qui semble ne les avoir jamais connus ou qui, du moins, en avait perdu le souvenir depuis des siècles, tandis qu'ils n'en ont point eu chez le peuple qui les avait conservés intacts, comme l'un des principaux objets de ses conceptions poétiques et religieuses.

La seconde explication mythologique rencontre tout autant d'objections et de plus sérieuses encore; évidemment la vérité n'est pas là. Mais ce n'est pas le lieu de traiter à fond ce sujet.

[1] Le meurtre d'un chien de l'espèce la plus utile et la plus noble n'est puni que de huit cents coups (voy. aut. 38).

BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE,

OU

NOTICE DES LIVRES TURCS

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE

DURANT LA PÉRIODE 1290-1293 DE L'HÉGIRE,

PAR M. A. BELIN,

CONSUL GÉNÉRAL PRÈS L'AMBASSADE DE FRANCE,
À CONSTANTINOPLE.

V.

Cette notice est *la cinquième* de celles que nous avons publiées successivement dans ce recueil depuis 1868. Ayant dû interrompre momentanément ce travail, nous avons le regret de reconnaître qu'il se trouvera probablement dans cette notice quelques lacunes, en ce qui touche uniquement les productions des imprimeries particulières; mais elles sont, d'ailleurs, peu importantes.

Les circonstances qui se sont produites durant ces derniers temps en Turquie n'ont pas manqué d'exercer une certaine influence sur le mouvement littéraire, d'en paralyser l'essor dans une certaine mesure; cependant, ces influences, comme on pourra le

constater ci-après, n'ont pas été aussi funestes qu'on aurait pu le redouter. Seulement, le goût des romans, de la littérature légère, des pièces de théâtre, des publications par livraisons, avec *illustrations*, dont l'exécution laisse à désirer, s'est beaucoup répandu et prend chaque jour un nouveau développement. La culture des lettres doit inévitablement se ressentir de cette modification du goût public; quoi qu'il en soit, le nombre des exemplaires fournis annuellement par l'Imprimerie impériale est à peu près le même que celui des précédentes années.

Les livres sortis de l'Imprimerie impériale sont, on le sait, de deux catégories : la première est composée des livres imprimés pour le compte de particuliers; la seconde, de livres classiques, d'instruction religieuse ou d'éducation, tous imprimés par l'État pour les besoins des écoles publiques de divers degrés.

Nous nous abstiendrons de placer ici la liste de ces derniers, que nos notices précédentes ont fait connaître pour la plupart; nous nous bornerons simplement à indiquer le nombre des exemplaires imprimés.

Le chiffre des exemplaires sortis de l'Imprimerie impériale pour le compte de particuliers a été, pour l'année solaire (mois syriaques) 1290, de 22.750, celui des livres destinés aux écoles, de 130.852.

Il a été, pour l'année solaire 1291, de 38.070 pour la première catégorie, de 95.931 pour la seconde.

Dans l'intervalle écoulé depuis lors jusqu'à la fin de zilhidjé 1293, année lunaire, = 15 janvier 1877, le nombre des volumes sortis des presses de l'Imprime-

rie impériale, pour les écoles, s'est élevé à 57,500; on y remarque le *Mi'iâri sédâd*, معيار سداد « Le parangon de la voie droite », par S. Exc. Djevdet pacha, ministre de la justice; l'*Histoire générale* d'Ahmed Hilmi efendi, 1er volume réimprimé, puis les 5e et 6e volumes du même ouvrage; enfin, le *Résumé de l'histoire ottomane*, par S. Exc. Ahmed Véfyq efendi, 8e édition.

Les ouvrages imprimés pour les particuliers, durant la même période, se sont élevés au chiffre de 38,260 exemplaires.

Il y a lieu d'ajouter, en outre, à ces chiffres plus de 200,000 exemplaires d'abécédaires, livres élémentaires de lecture, d'arithmétique, etc., publiés en *djuzv* « cahiers », que nous n'avons pas fait figurer dans cette notice.

Avec sa libéralité ordinaire, S. Exc. Ahmed Véfyq efendi a bien voulu prêter ses soins éclairés à la révision de notre travail; nous nous faisons un devoir de lui exprimer, pour ce nouveau témoignage de sa bienveillance particulière, l'expression de notre vive et profonde gratitude.

Péra, le 31 janvier 1877.

1. THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

1. ابن العابدين « Glose renommée d'Ibn el-Abidin » sur le *Dourri moukhtâr*, et qui a pris son nom de celui de son auteur; 5 volumes; Imprimerie impériale. Prix : 280 piastres.

2. اتحاد اسلام رسالهسي « Traité sur l'union de l'islam », par Es'ad efendi ; imprimerie du *Baçiret*. Prix : 1 piastres.

3. ارشاد النهال « Direction des pratiquants », opuscule dit aussi *'Achoura eçdâçy*, relatif aux mérites attachés aux jours d'*arifè*, *achoura*, etc., ainsi qu'aux prières et actes de piété à pratiquer en cesdits jours. Imprimerie impériale. Prix : 3 piastres.

4. اسماعيل حقي « Traité de *tèçawuf*, et biographie des saints [*evlâ*] », par Ismail Haqqy. Prix : 5 piastres.

5. اظهار الحق « Démonstration de la vérité », livre rédigé en vue de mettre les musulmans en garde contre les missionnaires ; écrit d'abord en arabe, puis traduit récemment en turc par Mevlâna Eumer Fehmi efendi, président du *divân-temuz* de Bosnie, imprimé avec autorisation du ministère de l'instruction publique, à l'imprimerie du vilâiet de Bosnie.

6. بيان حقيقت « Exposition de la vérité », réfutation, par Ali Haider bei, membre du conseil des douanes, de certains livres étrangers répandus contre les musulmans. Imprimerie impériale. Prix : 3 piastres et demie. — Ce livre est divisé en trois chapitres : le premier traite de la condition des sujets non musulmans sous les gouvernements islamiques, et de celle des musulmans en pays chrétien ; le second, du christianisme ; le troisième, de la fausse opinion des Francs à l'endroit de l'islamisme. L'auteur s'étend longuement sur l'inquisition, l'Espagne islamo-chrétienne,

sur les avantages que les Francs ont retirés des Arabes; sur les vexations exercées contre ceux-ci, la différence d'équité existant entre Sultan Suleïman et Charles-Quint, les excès commis par les Francs au Mexique, au Pérou et sur les nègres d'Afrique, le tribunal de la Sainte-Vehme, les causes de la naissance du protestantisme, la Saint-Barthélemy, etc.

7. تحفهٔ اسماعيليه « Le présent d'Ismaïl », opuscule dogmatique, d'Ismaïl Haqqy; imprimerie du *Baçîret*. Prix : 5 piastres.

8. تعليقات « Adjonctions; observations-annexes », par Cheïkh Khâlid, de Bagdad, sur la glose de Silkiouti, relative au commentaire de Khaïâli; Imprimerie impériale. Prix : 15 piastres.

Conf. Hammer, *Journal asiatique*, août-septembre 1846, p. 256, et *Histoire de l'empire ottoman*, XIV, 503.

9. تعليقات على شرح الاظهار « Adjonctions, observations-annexes au commentaire de l'*Izhâr* », par Son Exc. Djevdet pacha, ministre de la justice; Imprimerie impériale; petits caractères.

10. تعليقات على المطوّل « Adjonctions, observations-annexes sur le *Moutaoual* », par le même; Imprimerie impériale; petits caractères.

11. تفسير كبير « Grand commentaire du Coran », intitulé *Méfâtih ulghaïb* « Les clefs du monde invisible », par Fakhr Eddin Razi; dix volumes in-4°; une première édition a paru, il y a une quinzaine

d'années, en six volumes in-fol., imprimerie d'Ali bey. Prix : 450 piastres.

Conf. sur cet important commentaire, le *Kechf azzunoun* et la biographie de son auteur dans la *Vie des hommes illustres de l'islamisme*, p. 664, texte arabe, par M. Mac Guckin de Slane.

12. تكملة المناسك « Le guide du pèlerin », complément du *Ménâçik alhadj*, indication des lieux de visitation et des prières à réciter, etc., le tout présentant un ensemble plus complet que celui des autres livres publiés jusqu'à présent sur ce sujet.

13. تنبيه الغافلين « Avis, exhortation aux négligents », par Loufti pacha, grand vizir de Sultan Suleiman; 2 volumes; Imprimerie impériale. Prix : 15 piastres.

Conf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, V, p. 534.

14. ثمرات الفؤاد « Les fruits du cœur », par Abdullah efendi, commentateur du *Mesnevi; selectæ* de ses divers ouvrages sur la création du monde, les dix évangélisés, la famille du prophète, sa descendance, les douze imams, etc. Prix : 25 piastres.

15. جلال حاشيه مرجانى « Gloses du *Djlâl* sur les dogmes islamiques », par Merdjâni, lithographié, imprimerie d'Es'ad efendi. Prix : 20 piastres.

16. حاشيه‌لي قاضي مير « Gloses sur les éléments de la philosophie », par Qazi-Mir; imprimerie d'Es'ad efendi. Prix : 20 piastres.

17. حديقة العقلا في ادخار ادهان العصلا « Le jardin des sages, sur la réconfortation de l'esprit des hommes

vertueux », traité résolvant les points de doctrine au moyen d'arguments tirés de la raison et de la tradition, par le *sadr* Ali Haïder beï efendi, fils du Cheïkh ul-islâm; imprimerie de Mouharrem efendi. Prix : 7 piastres.

18. الحكمة البالغه « La parfaite sagesse », texte et commentaire, par Mevlâna Esseïd Moustafa Kiâmil, surnommé *Iemlikhazâdé el-Bistâni*. Cet auteur a composé plusieurs traités en arabe, en persan et en turc, dont on peut consulter la liste dans la notice littéraire placée en tête de l'ouvrage; Imprimerie impériale. Prix : 4 piastres.

19. خلاصة الميزان « Résumé du *Mizân* de Fénari », par Mehemet Fevzi; Imprimerie impériale. Prix : 7 piastres. Voy. n° 121.

20. خليليه « Traité de morale religieuse », par Ismaïl Haqqy, imprimé pour la première fois il y a trente-six ans; nouvelle édition. Prix : 5 piastres.

21. در المختار تكمله‌سي « Complément du *Dourrel-moukhtâr* », par Ibn 'Aâbidin; deux volumes; imprimerie d'Ali beï. Prix : 120 piastres.

Voyez ci-dessus, n° 1.

22. ورد شريف وحزب لطيف شرحي « Commentaire du livre intitulé *Virdi chérîf vè hazbi latîf* », par le qoutbi rebbâni Esseïd Escheïkh Ïahia Eschirvâni; livre de prières, eucologe de la nombreuse classe des *evrâd*. Prix, relié : 10 piastres.

Conf. notre *Bibliographie*, 1284, n° 10.

23. دور ترجمسی « Traduction du *Dourer* »; Imprimerie impériale. Prix : 85 piastres.

Voir notre *Bibliographie* pour 1288, n° 7, et Hammer, *Journal asiatique*, mars 1844, p. 214.

24. دستور « La règle », troisième volume du recueil général des lois et règlements édictés depuis le 13 zilqaadè 1292 = 12 décembre 1875; Imprimerie impériale; 571 pages. Prix : 1 medjidiè de 20 piastres.

Ces différentes dispositions législatives sont rangées sous les titres suivants : administration, justice, finances, douanes, instruction publique, presse, propriété foncière, commerce, travaux publics, vacouf, édilité, médecine, divers.

25. دستور المجاهدين « Le guide des combattants (pour la foi) », lois du *Djihâd* et des choses y relatives; 30 discours (*meqâlé*).

26. رسالهٔ روح انسان « Traité sur l'âme humaine », par Kerîm efendi, membre du conseil de l'instruction publique; Imprimerie impériale.

27. السبعيات « Lectures pieuses pour chaque jour de la semaine; Imprimerie impériale. Prix : 6 piastres.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1284, n° 10.

28. شرح عقائد « Commentaire de l'*aqâid* », par Surri efendi, secrétaire général du vilaiet du Danube, depuis mutéçarrif de Behkè; quatre livraisons. Prix : 1 medjidiè et demi.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1287.

29. شواهد النبوة « Témoignages de la prophétie », par Mevlâ Djâmi, traduits par Lâmiy; versets de la Bible, des Psaumes et de l'Évangile relatifs à Mahomet; miracles qui ont précédé sa naissance; biographie des khalifes *Rachidîn*, des douze imams et des principaux saints, etc.; huit livraisons, à 4 piastres l'une.

30. سير النبي « Biographie du Prophète », lithographiée; imprimerie d'Es'ad efendi. Prix : 55 piastres.

31. شرح المنار « Commentaire du *Ménâr*, le phare », ouvrage de jurisprudence, dont le titre entier est ainsi conçu : نور الانوار في شرح المنار, par Cheïkh Ibn Abi Saïd Ibn Abdallah Ibn Abderrezzâq. . . El-Hanefi, El-Mekki, lequel a terminé son ouvrage à Médine, en 1105; Impr. impériale. Prix : 25 piastres.

Conf. *Catalogue de la Bibliothèque Silvestre de Sacy*, I, 339.

32. فرائض « Préceptes obligatoires », version en vers, par Baïbourti mufti-zâdè Moustafa Haïâti efendi; exposition claire et lucide des pratiques religieuses obligatoires. Prix : 3 piastres.

33. فصوص شرحي « Commentaire du *Façous* », ouvrage de philosophie mystique et panthéiste, par le docteur Mouhi Eddin Ibn el-Araby; Imprimerie impériale. Prix : 6 piastres.

Conf. d'Herbelot, au mot *Fassous el-Hekam*.

34. كلام قديم « Coran », imprimé par le ministère de l'instruction publique. Prix : 1 medjidiè et demi.

35. كيميای سعادت « L'essence du bonheur », par le *hodjet ul-islam* Imam Ghazâli; édition revue et corrigée. Prix : 6 piastres.

36. مجلهٔ احكام عدليه « Code civil », IX livre (*mé djelle*), de l'interdiction, consentement obtenu par intimidation ou violences (*ikrâh*), préférence de rachat d'immeuble au prix pour lequel celui-ci a été vendu (*chuf'a*), index technologique, trois chapitres, art. 941 à 1044, 14 pages, 25 zilqydé 1289.

37. *Idem*, X^e livre, de la société (*chirket*), ses différentes espèces, index technologique, huit chapitres, articles 1045 à 1448, 72 pages, 13 djémazi-ewel 1291.

38. *Idem*, XIe livre, du mandat (*vekâlet*), index technologique, trois chapitres, art. 1449 à 1530, 13 pages, 22 djemazi-ewel 1291.

39. *Idem*, XIIe livre, de la conciliation (*soulh*), index technologique, quatre chapitres, articles 1531 à 1571, 7 pages, 6 chaouâl 1291.

40. مجلهٔ احكام عدليه « Code civil », XIIIe livre, de l'aveu (*iqrâr*), déclaration par l'une des parties du droit de l'adversaire, quatre chapitres, articles 1572 à 1612, 10 pages, 9 djemazi-ewel 1295.

41. *Idem*, XIVe livre, de la citation en justice (*da'vâ*), index technologique, deux chapitres, articles 1613 à 1675, 13 pages, 9 djémazi-akher 1295.

Ces divers livres sont insérés dans le troisième volume du *Devour*.

42. « Code civil », XVe livre; de la preuve et du serment (*beïnât u tahlîf*); index technologique; quatre chapitres, art. 1676 à 1783; 32 pages; 26 chaban 1293; Imprimerie impériale.

43. *Idem*, XVIe livre; de la sentence (*elqazâ*); du magistrat prononçant le jugement; index technologique; quatre chapitres, art 1784 à 1851; 17 pages; 26 chaoual 1293; Imprimerie impériale.

Le *Médjellè* sert de base à l'enseignement du droit ottoman à l'École de droit de l'université impériale de Constantinople.

44. *Code civil ottoman*, livre II, du louage, traduit en français du *Médjellè*, par M. Vitchen Servicen, avec l'autorisation du ministère de l'instruction publique; Constantinople, 1875; 51 pages in-8°.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1287, n° 1.

45. *Idem*, IVe et V^e livres, traduits par M. Takvor Baghtchévan Oglou, rédacteur au bureau de la correspondance étrangère, du *Khâridjiè*.

46. *Idem*. Commentaire des *Médjellè*, par Chemsi efendi.

47. مجموعة مخازن الدرر « Recueil du magasin des joyaux », par Suleïmân efendi, de l'ordre des Khâlidiïè, uléma de la Suleïmâniïè de Bagdad. Ce livre traite des divergences d'opinion des ulémas touchant les premiers chapitres du Coran; ceux-ci expliqués d'après des arguments concluants. Prix : 5 piastres.

48. مصحف شريف « Coran », tracé de la main de

Chekir-Zâdè, et imprimé, d'ordre impérial, par le ministère de l'instruction publique. Prix, relié : 20 piastres câimè (environ 3 fr.).

Ce n'est qu'après des efforts constants, poursuivis pendant de longues années, qu'on a pu parvenir à obtenir l'impression du Coran. On l'imprime maintenant à un nombre considérable chaque année; l'exécution calligraphique en est très remarquable.

49. مطول ترجمسي « Traduction du *Moutaçaal* », ouvrage d'Ibn-Hadjib, sur la métaphysique et la théologie scholastiques. Prix : 4 medjidiè.

Voyez d'Herbelot au mot *Motharal*, et Hammer, *Journal asiatique*, 1846, II, p. 272; le même, *Histoire de l'empire ottoman*, XVI, 416.

50. وظائف قضات « Traité des devoirs des câdis », par Haçan Sidqy efendi, ancien *nâïb* de Tripoli de Barbarie, traduit en turc; imprimé avec autorisation du ministère de l'instruction publique. Relié, 15 piastres; broché, 13 piastres.

51. هدايه الاخوان « Le présent fait aux frères », traité des pratiques observées dans l'ordre des Naqychbendiè. Prix : 3 piastres.

Voyez Hammer, *Journal asiatique*, 1846, II, p. 273, un livre à peu près du même titre.

52. هدايه المرتاب و فضائل الاصحاب « Le guide de l'homme qui doute des mérites des compagnons du Prophète », par El-Hadj Ahmed Qoudeçi efendi, célèbre ulema de Qonia; vingt chapitres et un *khâtimè*, Imprimerie impériale. Prix : 10 piastres.

2. LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

53. بيك بر كيجه « Les mille et une nuits », version turque, à deux colonnes, in-4°, avec *illustrations* intercalées dans le texte, publiée par livraisons, dont la 24e parue jusqu'à présent; 334 pages, imprimées, avec autorisation du ministère de l'instruction publique, à l'imprimerie dirigée par Izzet efendi.

Conf. Bianchi, *Journal asiatique*, juillet-août 1843, p. 45.

54. جنابي منهواتي « Notes marginales, منه, sur l'éthique de Djénâbi », par le *sadr* Eumer efendi, de Boudroum (Halicarnasse); Imprimerie impériale.

55. حقّي بك ديواني « Divan de Haqqy beï », accompagné du portrait de l'auteur. Prix : 10 piastres.

56. خرابات « *Cellæ vinariæ* », ou Recueils de morceaux choisis dans les littératures arabe, persane et turque, par S. Exc. Zïa beï; 3 vol. in-4°; Imprimerie impériale. Prix : 110 piastres.

57. ديوان ومنشأت حلمى افندى « Recueil des œuvres en vers et en prose de Hilmi efendi », de Trébizonde, ancien *mumèïz* du bureau de la correspondance de ce *vilâïet*. Prix : 20 piastres.

58. ديوان عصمت « Divan d'Ismet efendi »; Imprimerie impériale. Prix : 12 piastres.

59. رفعت پاشانك آثاري « Œuvres de feu Rif'at pacha », dix livraisons ont paru; imprimerie du *Baçiret*. Prix : 5 piastres la livraison.

60. زبدة العروض « La quintessence de l'art de la versification », par Djemil pacha-zâdé Rechid bey efendi. Prix : 10 piastres.

61. شريف خانم مرحومه‌نك ديوانى « Divan de feue Cherif-Khanum, petite-fille de Nâfi' Abdallah pacha. Prix : 10 piastres.

62. علامى ديوانى « Divan de cheikh Allami ; Imprimerie impériale. Prix : 12 piastres.

63. قصيدهٔ برده شرحى « Commentaire de la *Cacide* du *Bordâ* », par Kharpoutly Eunier efendi ; Imprimerie impériale. Prix : 12 piastres.

Cont. Bibliothèque Silvestre de Sacy, II, 346.

64. قافلهٔ شعرا « La caravane des poètes », biographie des poètes turcs, par Essaïd Mehemmed Texfyq, employé à la préfecture de Constantinople ; in 4°, à deux colonnes, avec portrait de l'auteur ; imprimé par livraisons, à l'imprimerie du *Baçaret*. Prix : 1 piastre et demie la livraison. La onzième livraison a paru. Notices biographiques sur les sultans Osman Ghâzi, Mourad II, Mehemmed II, Bayezid II, Selim I°, Suleïman *elqânouni*, Selim II, Mourad III, Mourad IV, etc.

65. كتاب كلستان « Le livre du *Gulistan* », imprimé sur un beau manuscrit de Mirza Aga, surnommé *Sâhib-Calem* « le calligraphe » ; Imprimerie impériale. Prix : 20 piastres.

66. كلستان ترجمه ترجمسى « Version turque du *Gu-*

listan » de Sadi; imprimerie de cheïkh Ïahia. Prix : 13 piastres.

67. *Idem*, par feu le cheïkh ul-islâm Es'ad efendi; imprimerie de Suleimân efendi. Prix : 16 piastres.

68. *Idem*, commentaire de Soudi; imprimerie d'Ali pacha. Prix : 55 piastres.

69. كنعان بك مرحوم منثور ومنظوم بعض اثاري « Quelques œuvres », en vers et en prose, de feu Ken'ân beï.

70. لطائف روايات « Récits agréables », par Ahmed Midhat efendi, publiés par livraisons. Du même auteur, منفا « l'exilé », rédigé durant trois années d'exil.

71. المحاضرات الادبيه « Conversations morales », recueil de sentences rapportées des premiers temps de l'islamisme et des philosophes anciens, par Esseïd Ibrahim Façîh efendi elhaïderi, elbagdâdi, membre du conseil de l'instruction publique; tout arabe, à l'usage des écoles *ruchdüè;* Imprimerie impériale.

72. منتخبات اثار عثمانيه « *Selectæ* de la littérature ottomane », choix de morceaux littéraires, tirés des principaux écrivains, en vers et en prose. Prix : 10 piastres.

73. نابي كلياتي « Œuvres complètes de Nâbi », édition revue et corrigée. Prix : 20 piastres.

74. همايون نامه « Le livre royal », publié par livraisons, au prix de 1 piastre et demie l'une.

Conf. Bianchi, *Journal asiatique*, juillet-août 1843, p. 44.

3. HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

75. احوال غزوات در دیار بوسنه « Récit des guerres de Bosnie », écrit en 1152. Prix : 5 piastres.

76. اس ظفر « Le fondement de la victoire », histoire de la destruction des janissaires, publiée par livraisons, au prix de 1 piastre et demie l'une.

Conf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, XIV, 507. La première édition, imprimée à Constantinople, était de 1243.

77. ایتالیا تاریخی « Histoire d'Italie »; Imprimerie impériale. Prix : 20 piastres.

78. بغداددہ کولمس حکومتی « Gouvernement des mamlouks, à Bagdad », histoire des mamlouks qui se sont établis à Bagdad, en 1163 de l'hégire [1749-1750], et y sont restés durant quatre-vingt-quatre ans, jusqu'à l'entrée d'Ali Riza pacha, vâli de Bagdad.

79. مکمل تاریخ عالم « Histoire complète du monde », par Suleimân pacha, directeur des écoles militaires, publiée par livraisons.

80. تاریخ عطا « Histoire » des règlements et institutions en vigueur dans le palais impérial, par Ahmed Ata bei; réimpression, augmentée de quelques biographies et du récit des événements arrivés sous les règnes des sultans Selim, Moustafa, Mahmoud et Abdul Medjid. Le cinquième volume est sous presse. Imprimerie du *Baçiret*. Prix : 40 piastres le volume.

81. تحفه الکبار في اسفار البحار « Histoire des guerres maritimes », par Kâtib Tchelebi, avec cartes; im-

primé en 1141. Cet ouvrage a été revu, corrigé et réimprimé avec autorisation du conseil supérieur de l'instruction publique, par Suleïmân efendi. Prix : 1 piastre et demie la livraison.

82. تحفة الوقائع « Le présent des événements », histoire ottomane, depuis 1272 de l'hégire jusqu'à 1293. 2 volumes. Prix : 1 medjidiè l'un.

83. ترجمهٔ دقائق الاخبار « Traduction du *Daqâïqul akhbâr* », les finesses de l'histoire, par Chevket efendi.

84. جودت تاريخى « Histoire de Djevdet », comprenant les années 1223 à 1226 de l'hégire, avec un appendice de vingt et un documents officiels et le portrait d'*Alemdâr* Moustafa pacha. 9e volume; Imprimerie impériale; 382 pages. Prix, relié : 35 piastres.

85. دستورچه « Précis sommaire des éléments de la grammaire persane », expliqué en turc, par Mirza Habib, professeur de langue persane au Lycée impérial ottoman; 82 pages, lithogr.; publié par les soins de la Société ottomane d'enseignement.

86. دولت عليه تاريخي « Histoire de la Turquie », par Fondouqlou Mehemmed efendi, l'un des historiens renommés de l'empire, publiée par livraisons hebdomadaires, du prix de 1 piastre et demie l'une.

87. روضهٔ آل عبا « Le jardin de la famille de l'*aba* » (de la famille des derviches, de ceux qui portent le manteau religieux dit *aba*), livre chiite, par Nuzhet efendi; Imprimerie impériale.

88. خير محمد « Histoire véridique », par un anonyme (le professeur Abdi efendi). 5 livraisons, contenant les événements des règnes des sultans Suléimân Elqânouni et Selim II, les expéditions militaires du premier en Hongrie, et celles de Khaïr eddin Barberousse. Prix : 10 piastres cahiné.

89. خير الدين باشا ترجمهٔ حالى « Biographie de Khaïr eddin pacha, par Tevfyq efendi; imprimerie du *Baçiret*. Prix : 10 piastres.

90. خيوه سياحتنامهسى وتاريخى « Voyage et histoire de Khiva », avec planches, traduit de l'anglais, par Ahmed efendi, professeur à l'École impériale de marine, revu par Saad Oullah bei, membre de la cour des comptes. Récit de la campagne des Russes contre Khiva; notes historiques sur le pays, publié par livraisons; imprimerie du *Baçiret*. Prix : 6 piastres et demie la livraison.

91. سورنامهٔ همايون. Récit des fêtes données à l'occasion de la circoncision du fils de Sultan Ahmed III, par Yehbi, 17 livraisons.

Cont. notre *Bibliographie* pour 1882.

92. سوريه مظفريتى « Victoires de Syrie », hauts faits des guerriers musulmans, par Haqqy efendi, sous la signature *Mouhsin*, rédigé durant son séjour à Acre; 3 livraisons; imprimerie du *Baçiret*.

93. سيدى يحيى « Récit », avec planches, des douloureux événements de la reprise de l'Espagne par les Espagnols, par Sidi Ichia. Prix : 8 piastres.

94. شوكتنماي عثماني « Tableau de la puissance ottomane », récit, en vers, des principaux faits de l'histoire ottomane, depuis l'origine de la monarchie jusqu'à nos jours. Prix : 1 piastre et demie.

95. صاعقهٔ ظفر « Les foudres de la victoire », exposé des causes de la dernière guerre de Russie (1270); mouvements diplomatiques et militaires; accompagné de plus de 40 planches lithographiées, par Guiritli Huçeïn Husni, ancien gouverneur de Safad; 2 volumes. Prix : 1 medjidiè l'un.

96. ضيا الدين نقشبندي مناقبي « Biographie de Zia eddîn Naqychbendi »; Imprimerie impériale. Prix : 6 piastres.

97. فرانسه ويروسيا محاربه‌سنك وقائع مهمه وپوليتيقيه‌سي « Événements politiques et autres de la guerre franco-allemande », avec planches; 13 livraisons, du prix de 5 piastres l'une.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1288, n° 34.

98. لطفي تاريخي « Histoire ottomane de Loutfi », l'historiographe actuel de l'empire; publiée par livraisons; Imprimerie impériale. Prix : 30 piastres. Le troisième volume a paru.

99. مرأت تاريخ عثماني « Miroir de l'histoire ottomane », tableau de l'histoire ottomane, depuis l'origine de la monarchie jusqu'à nos jours; approuvé par le ministère de l'instruction publique pour l'enseignement des écoles *ruchdiyè*. Prix : 16 piastres.

100. مشاهير عثمانيه « Les hommes illustres de la Turquie », dans les sciences, l'administration et l'armée; biographies, accompagnées de portraits; trois livraisons, la première contient la biographie, avec portrait, de Khair eddin pacha. Prix : 4 piastres l'une.

101. يمن تاريخي « Histoire du Yemen », par Hadji Râchid pacha, général de brigade des *rédif* de la garde, 2 volumes; imprimerie du *Baçiret*.

4. SCIENCES DIVERSES.

102. افريقا سياحتنامهسي « Voyage en Afrique », avec planches, traduit de l'anglais, par Ahmed efendi, officier de marine; imprimerie du *Baçiret*. Prix : 100 piastres.

103. امعان الفكر في الهيئة الجديده « La fixation de la pensée sur la cosmographie moderne », par Esseid Ibrahim Façih Ibn Esseid Sabghat Oullah, elhaidari, elbagdâdi, membre du conseil de l'instruction publique; préface et trois chapitres; tout arabe; Imprimerie impériale.

104. اميد برون سياحتنامهسي « Voyage au cap de Bonne-Espérance », par Eumer Loutfi, élève d'El-Hadj Abou Bekir efendi, envoyé, en 1279, par le sultan, dans ces contrées, pour y repandre l'instruction parmi les musulmans habitant cette partie de l'Afrique; notions et observations géographiques, topographiques et philologiques sur ce pays, comme

sur les pays visités, à l'aller et au retour, par l'auteur. Prix : 5 piastres.

105. ايضاح الهندسه « Démonstration de la géométrie », traduite du français en turc, par Ahmed Sâïb beï. Prix : 10 piastres.

106. مصور وعلاوه‌لي تقويم سال. Réimpression, augmentée du 5e annuaire, *illustré*, par Ïouçouf Bedr Eddîn efendi; portraits de plusieurs souverains et du grand-vizir Es'ad pacha, avec la biographie de ces personnages. Prix : 4 piastres et demie.

107. حكومت مشروطه « Gouvernement constitutionnel », par Es'ad beï, secrétaire du tribunal maritime; brochure vendue au profit de l'armée, avec autorisation du ministère de l'instruction publique; ensuite cette brochure a été saisie. Prix : 2 piastres.

108. سالنامه « Annuaire » pour les années 1290, 1291 et 1292.

109. سالنامه « Annuaire impérial » pour 1293, 31e année; dressé par Halet beï efendi, *mektoubdji* de l'instruction publique; 255 pages.

Quoique ce ne soit pas précisément le lieu d'en parler dans cette notice, nous croyons ne pas devoir omettre de signaler ici l'*Annuaire impérial* pour l'année courante 1294, qui vient de commencer, et auquel l'auteur, Halet beï, a donné un développement considerable. Cet *Annuaire*, qui se compose de 678 pages, contient un grand nombre de renseignements fort utiles pour quiconque s'occupe de la Turquie et de ses diverses institutions. Prix : 15 piastres.

1110. جزائر بحر سفيد سالنامهسي « Annuaire du vilaiet des îles de la Méditerranée », 8e année. Prix : 10 piastres.

1111. طربزون سالنامهسي « Annuaire du vilaiet de Trebizonde » pour 1293. Prix : 12 piastres.

1112. سالنامه « Annuaire » pour les vilaiets des îles de la Méditerranée, de Bosnie, Qonia, Danube et Diarbekir.

1113. تقويم « Calendrier solaire » pour l'année 1290, Imprimerie impériale. Prix : 2 piastres.

1114. مدخلكهٔ كيميا « Traité de chimie » de Pelouze, traduit en turc par Khair Eddin bei, professeur à l'École impériale de médecine. Prix : 20 piastres.

1115. مسائل كاملهٔ حساب « Recueil de problèmes arithmétiques », par Mehemmed Emin efendi, professeur à l'École préparatoire de médecine militaire. Prix : 10 piastres.

1116. معاملات دول « Relations internationales », par Aziz bei, secrétaire du ministère de l'instruction publique; Imprimerie impériale. Prix : 4 piastres.

1117. *Dictionnaire turc de géographie*, par Huçein bei, directeur des études à l'École préparatoire de médecine, en collaboration avec Es ad efendi, greffier au tribunal maritime de commerce.

1118. Carte de la Serbie, de l'Herzégovine et du Monténégro, avec une partie de la Bulgarie et les

vilaïets de Prizren et de Scodra, traduite de Kippert, et dessinée par un officier d'état-major. Prix : 10 piastres.

5. LINGUISTIQUE, RÉDACTION.

119. اختری لغتي « Dictionnaire arabe-turc d'Akhtéri »; Imprimerie impériale; petits caractères.

Conf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, XIV, 506.

120. تعليم لسان « Enseignement de la langue »; réimpression de la grammaire française traduite par Khalil beï efendi.

121. خلاصة الميزان « Résumé du livre intitulé *Mizân uledeb* », de Houçâm Eddîn; Imprimerie impériale. Prix : 7 piastres.

Conf. Hammer, *Journal asiatique*, mars 1843, p. 260. Cet ouvrage est fort estimé dans les écoles ottomanes; c'est une petite encyclopédie des cinq premières parties des études philologiques : *essarf, ennahv, elméâni, elbéïân, elbédi*, la grammaire, la syntaxe, l'exposition, etc.

122. مقصود شرحي « Commentaire du *Maqçoud* », ou division des verbes, composé, selon l'opinion générale, par l'imam Ïouçouf Hanéfi; Imprimerie impériale. Prix : 8 piastres.

Conf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, XIV, 502.

123. زبدة الصرف « Exposé sommaire de la grammaire », par Kérîm efendi, membre de l'instruction publique; Imprimerie impériale. Prix : 20 piastres.

124. قاموس « Grand dictionnaire de la langue

arabe »; réimpression de ce livre (*Qâmous*) sur un nouveau plan; publié par livraisons.

125. كنز اللغات « Le trésor de la langue », traité, sur deux colonnes, destiné à enseigner la langue arabe aux Turcs, et réciproquement; vocabulaire arabe, persan et turc, par Fârès el-Khouri, de Beirout. Prix : 20 piastres.

126. لغة عثماني « Dictionnaire ottoman », par S. Exc. Ahmed Vefyq efendi; deux volumes suivant la même pagination : en tout 608-1293 pages; imprimé à l'Imprimerie impériale par la Société ottomane d'enseignement. Redjeb 1293.

Cet ouvrage, dressé d'après un système entièrement nouveau, est précédé d'une préface indiquant le plan adopté par l'auteur.

Voyez *Journal asiatique*, août-septembre 1876, la notice de M. Barbier de Meynard, et notre propre notice dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 21 octobre, même année.

127. مباني الانشا « Principes de style », par Suleimân pacha, directeur des écoles militaires; mis en vente au prix de l'impression.

128. مرآت اللغات « Le miroir de la lexicologie ». Prix : 1 medjidiè.

129. مفتاح البلاغه « La clef du beau langage », par Ismail Enguravi. Prix : 10 piastres.

130. مكالمات رسالعمي « Guide de la conversation », par Mikhalaki Gregoriadis, pour apprendre à traduire du français et du grec en turc. Prix : la partie

française, 1 tcheïrek et quart; la partie grecque, 5 piastres.

131. منشأت عثمانيه « Le secrétaire ottoman »; Imprimerie impériale. Prix : 3 piastres et demie.

132. منطق ترجمه‌سي « Version turque du *Mantyq* », nouvelle logique, traduite de l'italien, par un anonyme. Prix : 7 piastres et demie.

Au moment de mettre sous presse, une triste nouvelle nous arrive de Constantinople. M. Belin vient de succomber à la suite d'une douloureuse maladie. Tous les membres de la Société asiatique partageront les regrets que nous laisse la perte de cet homme de bien qui, pendant près de trente ans, fut pour nous un ami dévoué, pour le *Journal* un collaborateur dont le zèle ne s'est jamais démenti. — Nous reviendrons plus tard sur la vie et les travaux de notre regretté confrère.

B. M.

TANIT PENE-BAAL,

PAR

M. PHILIPPE BERGER

De toutes les divinités qui composent le panthéon phénicien, il n'en est peut-être pas dont le nom revienne plus fréquemment sur les inscriptions que Tanit Pené-Baal. Elle figure en tête de tous les ex-voto qu'on a déterrés à Carthage depuis cinquante ans. Jamais, au contraire, on ne rencontre son nom en dehors des monuments épigraphiques; les auteurs anciens l'ignorent, et l'on n'a pas encore réussi à se mettre d'accord ni sur la valeur ni même sur la prononciation des éléments dont il est formé. Nous laisserons de côté le mot Tanit; si l'on n'est pas fixé sur sa provenance ni sur sa forme véritable, le caractère mythologique de la déesse qu'il désigne ne laisse guère de place au doute; Tanit est la grande déesse de Carthage, et a pour symboles, comme Anath en Assyrie, Athor en Égypte et Astarté en Syrie, le disque de la planète Vénus et le croissant. Du reste, Tanit est un nom propre, et, comme tel, n'a pas besoin d'être traduit. Il en est autrement des mots Pené-Baal qui l'accompagnent; ils sont une épi-

thète et doivent préciser le nom de Tanit. Il importe, tant à la connaissance de la mythologie carthaginoise qu'à la bonne intelligence des textes, d'être fixé sur le sens de cet attribut et sur son rapport avec le nom de Tanit.

L'expression Penē-Baal est de formation parfaitement claire; elle se compose du nom de Baal précédé du pluriel *panim* « face » à l'état construit. Deux traductions opposées sont en présence. D'après la plus ancienne, Penē-Baal est un attribut mythologique de Tanit, et il faut traduire « Tanit image de Baal », ou « face de Baal ». M. de Saulcy avait le premier proposé cette explication, en 1846, à la *Revue archéologique* (t. III, p. 629 et suiv.); elle fut adoptée depuis par la plupart des orientalistes, Ewald, Levy, M. A. Maury, M. de Vogüé, M. Renan. Elle se rattachait pour eux à toute une série de conceptions analogues.

M. Oppert[1] et, après lui, M. Halévy[2] se sont élevés contre l'ancienne interprétation; tout récemment, enfin, M. Derenbourg s'est prononcé dans le même sens; suivant eux, Penē-Baal ou plutôt Penibaal est une désignation géographique; Tanit Penibaal est la Tanit de Penibaal. Ils s'appuient sur un fait incontestable, mais qu'on a peut-être trop généralisé : très-souvent, les épithètes des noms de dieux sont des désignations géographiques. L'observation

[1] Académie des Inscriptions, *Comptes rendus*, 1867, p. 217-218.

[2] *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie*, 1874, p. 42-48.

est juste; ce qui distingue les dieux, c'est avant tout l'endroit où on les adore. Il y avait un Baal de Sidon et un Baal de Tyr, et chacun de ces noms rappelait des pratiques et des idoles différentes; c'est même en cela que consistait, à proprement parler, le polythéisme sémitique, beaucoup plutôt que dans des conceptions réellement différentes de la divinité.

Pené-Baal est du reste un nom géographique très-satisfaisant. Sans doute nous n'en possédons pas d'exemple; mais il est formé sur le modèle du nom de Penuel, célèbre par l'histoire de la lutte de Jacob[1]. Le cap Πρόσωπον, Θεοῦ πρόσωπον « Face », « Face de Dieu », qui terminait le Liban du côté de Tripoli, a lui-même l'air de n'être que la traduction grecque soit de Penuel, soit de Pené-Baal. Ce dernier nom se trouve du reste sur différents points de la côte de la Méditerranée. Hésychius le donne à une île d'Égypte; Étienne de Byzance mentionne une autre île de ce nom qu'il place dans les environs de Carthage; on lit, en effet, dans son lexique: Πρόσωπον νῆσος οὐ πόρρω Καρχηδόνος; cette île n'est mentionnée, il est vrai, par aucun des auteurs classiques. M. Halévy s'appuie, pour établir la signification géographique de Pené-Baal, sur le passage d'Étienne de Byzance; d'après lui, l'île de Prosopon située près de Carthage n'est autre que notre Pené-Baal, et la déesse Tanit devait avoir son grand sanctuaire dans cette île qui

[1] Genèse, XXXII, 31 et suiv.

lui aurait donné son nom. Les deux hypothèses ont donc chacune pour elle des analogies, et sont défendues par des autorités considérables.

Peut-être l'examen des inscriptions de Carthage, dont le nombre s'est si fort accru dans ces dernières années, apporterait-il quelque élément nouveau à la solution d'un problème que l'on a voulu résoudre, jusqu'à présent, par des considérations d'un ordre plus ou moins général. Il n'est pas d'inscriptions moins intéressantes que celles des ex-voto à Tanit; elles reproduisent toutes la même formule et elles ne donnent aucun détail ni sur la déesse, ni sur son culte, ni sur son temple; mais elles ont été trouvées en un endroit parfaitement déterminé; or ce genre d'informations, très-chanceux lorsqu'il s'agit d'inscriptions isolées, acquiert une grande valeur lorsqu'on opère sur des nombres aussi considérables. Nous ne possédons, en effet, pas moins de 3,000 ex-voto à Tanit, trouvés, pour la plupart, dans le même quartier de Carthage et presque au même endroit; c'en est assez pour déterminer d'une façon à peu près certaine à quel temple ils ont dû appartenir. On ne sait, il est vrai, que fort peu de chose sur la topographie de l'ancienne Carthage, mais on possède sur la ville romaine des renseignements beaucoup plus précis; or ils ne nous laissent aucun doute sur l'emplacement du temple de la grande déesse de Carthage à l'époque romaine; ce temple immense, célèbre dans tout le monde romain, occupait une colline située entre le temple d'Esculape et celui de Saturne.

à l'est du premier. L'ancien temple de Tanit devait s'élever à la même place; ce point a été mis en pleine lumière par les travaux de Falbe et Dureau de la Malle. S'il restait quelque doute, il serait levé par les inscriptions; en effet, leur gisement principal se trouve dans l'espace compris entre la colline où se trouvait autrefois Byrsa et la voie des tombeaux, c'est-à-dire sur l'emplacement des temples de la Juno Cœlestis et de Saturne.

Ce fait établit avec certitude l'identité des deux cultes de Tanit Pené-Baal et de la déesse qui est appelée par les auteurs anciens tantôt Urania, tantôt Juno Cœlestis, tantôt encore Virgo Cœlestis. Le temple était le même, et la divinité la même. C'est au centre de Carthage que se trouvait le grand sanctuaire de Tanit, et, si nous nous en tenons aux faits, nous n'avons pas de raison pour admettre que son nom lui soit venu de l'île de Prosôpon. On ne peut en effet s'arrêter à une opinion moyenne d'après laquelle le sanctuaire, situé primitivement en dehors de Carthage, aurait été transporté dans la ville même. Les temples ne se déplacent guère; les noms changent, les lieux saints subsistent. Cela est surtout vrai d'un sanctuaire national aussi illustre que celui de la Cœlestis; à supposer même qu'un jeune temple se fût élevé à côté de l'ancien, il s'en serait distingué précisément par l'épithète qu'on aurait donnée à la déesse. Or c'est le contraire qui a lieu; l'expression de Pené-Baal est propre à Carthage.

On s'est servi de ce dernier argument pour com-

battre l'explication mythologique. La preuve que Penē-Baal est une désignation géographique, dit-on, c'est qu'on ne la rencontre pas en dehors de Carthage. Nous répondrons à cela que les noms mythologiques sont aussi plus ou moins étroitement localisés; d'ailleurs, la même remarque pourrait s'appliquer aussi bien à Tanit; les deux noms sont toujours étroitement associés, de telle sorte que l'absence presque complète du nom de Tanit Penē-Baal en dehors de Carthage ne prouve pas que le nom de Penē-Baal soit une désignation géographique empruntée aux environs de Carthage, elle prouve, ce qui est bien différent, que Tanit était une divinité spécialement carthaginoise.

Nous ne prétendons pas dire par là qu'elle n'ait pas été adorée ailleurs. Tanit entre en composition dans un ou deux noms propres, sur des inscriptions étrangères à l'Afrique; il est même de toute probabilité qu'en d'autres endroits la déesse ne portait pas le titre de Penē-Baal[1]; mais, là où nous la retrouvons adorée, c'est avec cette épithète.

Deux inscriptions font exception à cette règle; toutes deux sont identiques quant à la formule, les noms propres seuls diffèrent. L'une faisait partie des inscriptions du bey de Tunis qui ont figuré à l'exposition de 1867; elle a été publiée par M. de Longpérier (*Journ. asiat.* 1869, I, p. 350, n° 14); l'autre porte le n° 419 dans la collection envoyée

[1] La 1re Athénienne (Gesenius), qui est bilingue, est l'épitaphe d'un homme nommé Abdtanit, dans le texte grec, Artémidore.

de Carthage par M. de Sainte-Marie. C'est cette dernière que nous reproduisons :

A la grande dame Tanit Pené-Baal et au seigneur
Baal Hammon, vœu fait par Bodostoret,
fils d'Abdmelquart, fils d'Ant, serviteur
du temple de Çid-Tanit Meorat.

La formule finale sort entièrement du cadre ordinaire des ex-voto; toutefois, la traduction que nous en proposons est confirmée par deux ou trois autres textes sur lesquels figurent des individus qui portent le titre de « serviteur du temple de Çid-Melquart », עבדת מרקרת, ou « d'Eschmoun-Astarté », עבדת אשמנעשתרת, ou « d'Allat », עבדת אלת. Il semble donc que ces ex-voto soient offerts par des hiérodules. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici, c'est que le nom de Tanit est suivi d'une désignation nouvelle, peut-être géographique, en tout cas différente de Pené-Baal. Mais c'est qu'il s'agit non pas tant de la déesse elle-même que d'un de ses temples; il était donc nécessaire de spécifier duquel. Au contraire, dans la dédicace, où Tanit est associée à Baal-Hammon, nous voyons reparaître le nom de Pené-Baal. Aussi bien, à la fin de l'inscription n'est-il pas question

de Tanit, mais sans doute d'un de ces cultes hermaphrodites qui réunissaient deux divinités distinctes. Le nom de Penē-Baal est exclu par la présence de Çid.

Le culte de Tanit Penē-Baal n'était du reste pas aussi étroitement limité qu'on semble l'admettre. Notre déesse est mentionnée sur un grand nombre des inscriptions de Constantine; ces dernières présentent même une particularité qui est digne de remarque : le nom de Tanit, qui occupe toujours la première place à Carthage, ne vient jamais ici qu'en second lieu. La dédicace à Tanit est toujours précédée d'une dédicace à Baal Hammon. En outre, elle n'est presque jamais précédée du mot *Rabbat* « la grande dame », comme à Carthage. La différence des deux formules ressortira encore mieux de leur comparaison :

CARTHAGE :

A la grande dame Tanit Penē-Baal et au seigneur Baal Hammon.

CONSTANTINE :

Au seigneur Baal Hammon et à Tanit Penē-Baal.

L'explication de ce fait est très-simple : à Constantine, Tanit n'était qu'une divinité de second ordre; le grand dieu, le patron du pays, c'était Baal Hammon, dont les Romains ont fait Saturne. A Carthage, au contraire, c'est Tanit qui remplissait ce rôle. Tanit était la divinité protectrice de Carthage, la première personne de la grande triade mentionnée

dans le traité de Philippe de Macédoine avec Hannibal, et ce que les inscriptions nous apprennent du caractère local de son culte s'accorde fort bien avec le terme dont les Grecs se servaient pour la désigner, ils l'appelaient « le génie de Carthage » δαίμων Καρχηδόνιος.

L'expression Pené-Baal est donc dans un rapport constant avec Baal Hammon; elle relie les noms de Tanit et de Baal, non-seulement à Carthage, mais dans différents autres endroits où les deux divinités étaient adorées simultanément; elle semble donc destinée à marquer le rapport de Tanit avec Baal et à déterminer le caractère de la déesse : c'est un attribut mythologique. Cette manière de procéder, dans la formation des noms divins, loin d'être en contradiction avec les conceptions religieuses des Phéniciens, est d'accord avec ce que les inscriptions nous en apprennent. Sans doute les épithètes dont ils accompagnaient les noms de dieux étaient souvent géographiques, mais cela ne les empêchait pas d'y joindre des attributs d'une autre espèce. Nous laisserons de côté l'épithète de *Schem-Baal* et toutes les analogies que l'on a fondées sur elle ainsi que sur le *Schem Jehovah* et sur le *Logos*, le *Verbe*, et nous ne nous appuierons que sur deux ou trois textes empruntés à des inscriptions dont on ne contestera pas la valeur.

Le premier appartient à l'inscription d'Eryx : M. Renan, qui a réussi à déchiffrer la première ligne de cette inscription dont personne jusqu'à présent

n'avait entrevu le sens, en lit le commencement avec certitude de la manière suivante : *le Aschtoreth kebar Haïim* « à Astarté qui prolonge la vie ».

Le second est bilingue : en effet, l'inscription de Lapithos, qui est phénicienne et grecque, débute ainsi : Ἀθήνῃ σωτείρᾳ νίκῃ, ce que le texte phénicien rend par les mots *le Anath oz haïim* « à Anath force de vie ».

Enfin, le troisième est emprunté à M. Halévy lui-même. Dans la partie phénicienne de l'inscription trilingue sarde, le nom d'Eschmoun est suivi d'un mot obscur que le texte grec et le texte latin transcrivent littéralement par le mot *Merre* (Μηῤῥη), sans l'expliquer. M. Halévy le traduit par « Eschmoun guérisseur ». Quoi qu'il en soit de cette traduction, dont nous lui laissons la responsabilité, il est bien probable qu'il ne faut pas chercher dans *Merre* un nom géographique; les textes tant grec que latin l'auraient traduit.

Le nom de Penē-Baal est formé sur le même patron que les précédents; nous croyons trouver la confirmation de ce fait, amplement établi par ce qui précède, dans la forme latine correspondante. On aura été frappé, en effet, du rapport du titre de Penē-Baal que la déesse porte en phénicien, avec son nom latin Cœlestis. Ce dernier lui est aussi essentiel que le nom de Penē-Baal en phénicien. Dans les divers essais que les Romains ont faits pour identifier Tanit avec l'une ou l'autre de leurs déesses, elle est toujours caractérisée par le mot Cœlestis,

qui devient un véritable nom propre, sur les inscriptions latines, elle n'en porte pas d'autre; elle s'appelle *Iuno Caelestis* ou *Augusta Caelestis*. Sans doute, Cælestis n'est pas la traduction exacte de Pené-Baal, « la face de Baal », mais en mythologie, en général, on ne traduit pas, on cherche des équivalents. L'inscription de Lapithos nous fournit un exemple de la différence des procédés de l'esprit grec et de l'esprit sémitique à cet égard; « Anath force de vie » est devenue *Ἀθανὰ σωτεῖρα*. Cet exemple nous permet de comprendre comment on a pu passer de l'idée de Tanit Pené-Baal à celle de la Virgo Cælestis. La différence de ces deux termes n'est autre que la différence même qui sépare les conceptions religieuses des Sémites de celles des Grecs. Là où nous mettons une idée abstraite, le Sémite met une image. Quand nous voyons dans Tanit une déesse céleste, il y découvre l'image de Baal. Ces rapprochements acquièrent encore un plus haut degré de certitude, lorsque l'on songe au caractère de la déesse qui porte le titre de Pené-Baal. Tanit, autant qu'on peut en juger par les représentations figurées qui accompagnent les inscriptions, présente les mêmes attributs que la déesse Anath; comme cette dernière, elle est caractérisée par le disque et le croissant, elle est à la fois Vénus et la Lune. Or nous savons que les Grecs identifiaient Anath, en grec Anaitis, avec Artémis. En ce qui concerne Tanit, nous avons la preuve directe d'une identification analogue; en effet, l'inscription bilingue d'Athènes que nous avons citée

plus haut rend le nom propre *Abd-Tanit* par *Artemidôros*. Le nom que les Romains ont donné à la déesse de Carthage, *Virgo cœlestis*, ne convient lui-même qu'à une seule déesse, à la déesse vierge qui porte le croissant sur sa tête, Artémis chez les Grecs, Diana chez les Romains. Tanit représentait donc la lune aux yeux des Phéniciens. Or ce ne sont pas seulement les Phéniciens, mais les Grecs qui voyaient dans la lune un visage. Plutarque a écrit un traité sur « la face qui paraît au disque de la lune », Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς Σελήνης, et chez les poëtes grecs, il n'est presque jamais question de la lune sans que l'on voie apparaître son visage : Σεληναίης τε πρόσωπον. Nous ne pensons pas que les Grecs aient en cela copié les Phéniciens; ils ont obéi les uns et les autres à la même inspiration; seulement ce qui est resté pour les Grecs une image poétique est devenu une réalité dans la mythologie phénicienne.

Le caractère mythologique que nous avons reconnu au nom de Penē-Baal reparaît jusque dans les noms géographiques invoqués par M. Halévy. Les noms Penuel, Prosôpon ont une signification mythologique évidente; peut-être même d'autres noms doivent-ils rentrer dans la même catégorie.

Si l'on fait attention à la façon dont naissent tous ces noms de lieux, on verra qu'ils se rattachent soit à une apparition de la divinité, soit à un endroit considéré comme divin, le plus souvent une montagne. C'est de cette manifestation divine qu'ils tirent

leur nom; seulement on retrouve ici encore le procédé que nous avons signalé à propos de Pené-Baal; le réalisme oriental confond l'idée de l'apparition avec celle de l'être divin qui est apparu; le lieu saint ne rappelle pas seulement un événement, il présente à l'imagination une personne divine. Cet être n'est pas le dieu lui-même, il en est, pour parler notre langage abstrait, la manifestation; seulement cette idée abstraite est étrangère à l'esprit sémitique, il n'y a pour lui qu'un dieu qui sort de lui-même et se pose en quelque sorte en face de lui-même. Cette notion est celle de « l'ange de l'Éternel » fort ancienne chez les Juifs, mais elle est beaucoup plus développée encore chez les différentes sectes gnostiques, dans la cabale et dans les autres écrits de même nature qui reproduisent sous une forme récente et très-altérée la plupart des dogmes de la vieille religion de la Syrie. Peut-être même trouverait-on dans ces écrits, sinon la formule qui nous occupe, du moins des expressions tout à fait parallèles. Macrobe, dans ses *Saturnales*, parlant de Minerve, dit : *Porphyrius testatur Minervam esse virtutem solis*. Cette phrase est traduite du grec, mais la pensée même, comme la plupart des conceptions philosophiques de Porphyre, est juive. Si nous avions à la traduire en langage sémitique, nous ne serions pas éloigné de rendre cette Minerve qui est la Vertu du Soleil par une expression du genre de Tanit Pené-Baal. Mais c'est un ordre de considérations que nous n'avons pas à aborder; il nous suffit d'avoir établi, à

l'aide des inscriptions, le sens et la valeur du terme Penē-Baal. Ce sens est, à peu de chose près, celui qu'avait proposé dans le temps M. de Saulcy.

Devait-on prononcer Penē-Baal ou Penibaal? il est permis d'hésiter sur ce point. Quelle que soit l'explication que l'on adopte, la forme grammaticale est la même; les deux mots sont en *état construit*. Sans doute, à l'époque où ces textes ont été écrits, la forme régulière de l'état construit était Penē-Baal; mais il ne faut pas oublier que les noms divins de même que les noms géographiques remontent à une haute antiquité. Penē-Baal devait être devenu un véritable nom propre que l'on prononçait sans trop songer aux éléments qui le composaient; il est donc permis de suivre l'analogie des noms tels que Peniel ou Penuel, et de prononcer Penibaal; c'est du reste un point tout à fait secondaire, surtout eu égard aux variétés dialectales qui existaient entre la langue de Carthage et celle de la Palestine. On commence à comprendre le sens des textes phéniciens, la phonétique de la langue phénicienne est encore à créer.

ÉTUDES CAMBODGIENNES.

LA

COLLECTION HENNECART

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE,

PAR M. L. FÉER

La Bibliothèque nationale a reçu récemment en don la collection de manuscrits et les papiers de feu le docteur Alexandre Hennecart, médecin militaire, qui, appelé en Cochinchine par les exigences du service, fut pris du louable désir de faire servir son séjour dans ce pays lointain au progrès des études cambodgiennes[1]. Ces études méritent des encourage-

[1] Le docteur A. Hennecart, né à Charleville-Mézières, partit pour l'Orient en 1860 comme attaché au service médical de l'expédition de Chine. Lorsqu'il arriva à Hong Kong, la paix était sur le point d'être conclue, et l'expédition fut dirigée sur la Cochinchine. Il se distingua à la prise de Quelos en soignant les blessés, principalement les Espagnols qui avaient coopéré à l'attaque avec les troupes françaises et avaient beaucoup souffert.

En 1863, il fut attaché comme médecin à la Mission du Cambodge; les soins qu'il donna à la vieille reine mère, aïeule du roi, lui gagnèrent la confiance et l'amitié du jeune monarque; sa qua-

ments et même quelque chose de plus, nous ne voulons pas dire une *direction*, ce qui serait peut-être trop ambitieux, mais au moins des conseils et de bons avis. Nous croyons donc faire œuvre utile au public autant qu'agréable aux héritiers et aux amis du docteur Hennecart, en donnant ici une notice sur la collection nouvellement entrée à la Bibliothèque nationale, avec divers fragments des travaux du docteur, et en ajoutant à ce travail quelques réflexions, suggérées, soit par les manuscrits dont nous avons à parler, soit par l'état général des travaux relatifs au Cambodge, sur les études cambodgiennes, le caractère qui leur est propre, l'esprit et la méthode qu'il convient d'y appliquer.

La collection Hennecart se divise naturellement en deux groupes : 1° les manuscrits sur feuilles de palmier, évidemment écrits en dehors de l'initiative du docteur, et seulement acquis par lui; 2° les manuscrits sur papier qui sont l'œuvre propre du docteur Hennecart, exécutée par ses mains ou sous sa direction. Ce second groupe se subdivise en deux sections : les copies de texte effectuées par les soins du docteur et les travaux originaux de diverse na-

lité de médecin le faisait aimer et respecter de la population; les moines lui ouvrirent l'entrée de leurs couvents. Le docteur Hennecart resta trois ans au Cambodge, se livrant à des études et à des recherches dans lesquelles il fut aidé par les missionnaires français. Il quitta le Cambodge en 1866, sans avoir jamais eu d'autre titre que celui de médecin de la canonnière française, et revint en France. Il mourut à Raucourt (Ardennes), âgé de quarante-deux ans seulement, des suites d'une maladie contractée en soignant ses malades.

tive qu'il avait entrepris et qui sont tous plus ou moins incomplets, car il n'a rien achevé.

I.

MANUSCRITS SUR FEUILLES DE PALMIER.

Les manuscrits sur feuilles de palmier sont nombreux et variés; il y a parmi eux de grands ouvrages et de petits fragments. On y trouve des cahiers de toutes les dimensions, les uns ayant 580 millimètres de long, d'autres 150 à peine. Le catalogue qui sera dressé à la Bibliothèque fera connaître ces divers ouvrages en détail. Nous ne pouvons indiquer ici que les plus importants.

Tout d'abord, nous signalerons deux exemplaires du *Mahâ-Vessantara*, le 547e et dernier Jâtaka, si célèbre et si goûté des Bouddhistes, qui ne peuvent le lire ou l'entendre sans pleurer. A la vérité, la Bibliothèque nationale possédait déjà un exemplaire presque complet de cet ouvrage; il y manque seulement un chapitre. Maintenant, elle l'a tout entier, deux et même trois fois, et comme elle en possède aussi le texte pâli et la version birmane, toutes facilités sont offertes à qui voudrait lire en cambodgien ce célèbre récit.

Le *Prâtimokra* (confession des péchés) se trouve aussi dans la collection Hennecart en cambodgien et même en pâli. C'est un ouvrage fort connu, analyse plusieurs fois et même traduit. Le texte pâli en a été publié. Plusieurs textes qui se rattachent, soit

au *Prâtimoxa*, soit au *Kammavâca* (réception des moines), font également partie de cette collection; l'original pâli existe à la Bibliothèque nationale.

L'*Abhidhamma-Sangaha* (résumé de l'Abhidhamma), ouvrage non canonique, mais jouissant d'une certaine autorité, fait partie de cette même collection. Il y est représenté par un exemplaire complet et par plusieurs fragments. Le texte pâli existait déjà à la Bibliothèque nationale. C'est un grand avantage que d'avoir les originaux pâlis de ces textes cambodgiens qui, n'étant que des traductions et n'ayant eux-mêmes rien à nous apprendre, sauf la langue dans laquelle ils sont écrits, deviennent ainsi des instruments précieux pour l'étude de cette langue.

Ce sont là les principaux ouvrages connus représentés dans la collection Hennecart. Il y a, en outre, plusieurs fragments soit de ces ouvrages mêmes, soit de quelques autres, et divers fascicules de romans cambodgiens. Nous avons déjà signalé l'existence d'un texte pâli du *Prâtimoxa* en pâli : nous ajouterons qu'il y a quelques autres fascicules en pâli pur, lesquels devront nécessairement être réunis au fonds pâli.

II.

MANUSCRITS SUR PAPIER (TEXTES).

Indépendamment des textes cambodgiens écrits sur des feuilles de palmier à la façon du pays, le docteur Hennecart en a fait copier un bon nombre sur papier européen, à notre manière, tantôt en ca-

racteres cambodgiens, tantôt en caractères latins. Nous allons essayer de donner une idée de ce recueil :

Deux ouvrages ont particulièrement attiré l'attention du docteur Hennecart : une grosse compilation théologique sur l'ensemble du système bouddhique, la constitution, l'origine et la destruction des mondes (bouddhiques), etc., intitulée *Tray-Bhum* (les trois terres), et un roman d'une étendue assez considérable, célèbre sous le nom de *Lacsanavong*.

Le *Tray-Bhum* est représenté dans les manuscrits sur feuilles de palmier du docteur Hennecart par un simple fragment, un fascicule unique contenant le vi^e chapitre; la Bibliothèque possédait antérieurement les sept premiers chapitres de cet ouvrage. Grâce au docteur Hennecart, elle l'a en entier dans la copie très-soignée qu'il en a fait faire sur papier.

Le *Tray-Bhum* n'a pas encore été traduit, que je sache. Toutefois, il n'est pas inconnu. Pallegoix en parle longuement dans sa *Grammaire siamoise*[1], plus longuement encore peut-être dans sa *Description du royaume Thai*[2]. Le docteur Adolf Bastian n'a eu garde de s'en taire dans ses *Reisen in Siam* et *Reise durch Kambodja*, où il emprunte à cet ouvrage une foule de données, de sorte que le *Tray-Bhum* est fort connu en gros; mais nous en ignorons en grande partie les détails, et, sans doute, on sera bien aise

[1] *Grammaire linguae thai*, p. 205-211.
[2] Tome I, p. 116-128.

de lire la traduction d'un fragment de ce recueil par le docteur Hennecart. Nous y reviendrons plus tard, mais nous devons dire dès à présent que le *Tray-Bhum* existe en siamois, que, s'il faut en croire Pallegoix, il a été composé sur l'ordre d'un roi de Siam, et qu'enfin, selon toutes les apparences, l'ouvrage cambodgien n'est que la traduction de l'ouvrage siamois.

Le roman de *Lacsanavong* ne se trouve pas parmi les manuscrits sur feuilles de palmier du docteur Hennecart; mais il en a laissé deux copies sur papier, toutes les deux en transcription latine, tandis que celle du *Tray-Bhum* est en caractères indigènes. L'une de ces deux copies est très-soignée, exécutée sur des cahiers de papier de même grandeur et reliés; l'autre a été faite sur des cahiers de dimensions diverses, détachés les uns des autres, et en nombre égal à celui des chapitres du roman; elle est accompagnée de notes, surtout dans le commencement et principalement dans le premier cahier, qui est interfolié : ce devait être l'exemplaire de travail du docteur, qui, comme on le verra, avait entrepris la traduction de ce long poëme. Avant l'entrée de la collection Hennecart à la Bibliothèque, cet établissement ne possédait qu'un fragment du *Lacsanavong* (une copie des deux premiers chapitres sur papier et en caractères cambodgiens). Nous devons encore au docteur Hennecart la copie de deux autres chapitres en caractères indigènes; mais le roman en a dix-sept, et, malgré les travaux si assidus du doc-

teur, nous n'avons pas encore une copie complète de ce texte en caractères cambodgiens.

Le roman-poème intitulé *Lacsanavong* peut être considéré comme le type d'un genre littéraire assez populaire à Siam et au Cambodge, de fictions dans lesquelles des fils et des pères, des frères, des amants ou des époux, séparés les uns des autres par les coups de la fortune, la haine d'un ennemi ou leurs propres fautes, finissent en général par se retrouver mutuellement après bien des aventures; les ermites avec leurs vertus et leur merveilleuse puissance, la connaissance des arts magiques, le pouvoir de voler à travers les airs, celui de changer de forme, etc., jouent dans ces fictions un rôle considérable. Le roman de *Lacsanavong* (en sanscrit : *Laxana-Vamça*, « famille ou descendant de Laxana[1] »), aussi bien que tous les autres récits analogues, ne sont pas plus propres au Cambodge qu'à Siam; ils sont communs à la littérature des deux pays. Pallegoix, citant cet ouvrage dans sa liste des principaux ouvrages siamois, le résume ainsi : « Laksanavong, fils d'un roi, (après avoir résidé) dans les forêts chez un ermite, trouve une épouse et regagne la ville[2]. » Le docteur Bastian, qui a recueilli tant de notes et raconte plus ou moins sommairement, souvent avec d'assez mi-

[1] Dans la légende de Râma, Laxana (plus habituellement et peut-être plus correctement *Laxmana*) est un des frères du héros; mais ce n'est pas de celui-ci qu'il est question dans notre poème.

[2] « Laksanavong, filius regis, in sylvis, apud hieremitam, altenta aetate, reperit urbem. » (*Grammatica linguae thai*, p. 176.)

nutieux détails, parfois même à deux reprises (sans paraître s'en douter), bon nombre de ces histoires indo-chinoises, est presque muet sur le *Lacsanavong*, qui doit cependant compter parmi les plus longues et les plus connues, et il a eu assez de malheur pour défigurer le nom les deux fois qu'il le cite. A la page 60 de son *Reise durch Kambodja*, il raconte qu'à Thieng-Kam, comme la pluie tombait, ses guides se mirent à chanter et que l'un d'eux lut en cambodgien l'histoire du roi Laksanong (*sic*); à ce propos, il analyse trois romans cambodgiens, sans plus penser à Lacsanavong. Plus loin, dans un chapitre où il résume un grand nombre de ces fictions (p. 344), nous lisons ceci : « La mère du prince Saksanavong fut ravie par un Yakh et vainement cherchée par son fils jusqu'au moment où celui-ci eut appris d'un ermite la science magique, au moyen de laquelle il surmonta le Yakh et délivra sa mère. » Il n'est pas douteux que Saksanavong est une faute d'impression pour Laksanavong et qu'il s'agit ici de notre poëme. On remarquera que le résumé de Bastian diffère notablement de celui de Pallegoix; c'est que tous les deux sont incomplets, ni l'un ni l'autre n'embrasse la totalité du poëme. Ce n'est pas le seul exemple que nous aurons à montrer de ce désaccord. Les notices de Pallegoix, en particulier, bien que précieuses en l'absence de tout autre renseignement, sont très-imparfaites.

Le docteur Hennecart a beaucoup travaillé le *Lacsanavong;* il en avait entrepris et commencé la

traduction. S'il avait mené ce travail à bonne fin, nous lui devrions sans doute un intéressant spécimen de la littérature cambodgienne-siamoise. On ne peut guère douter qu'il n'y eût réussi s'il avait concentré tous ses efforts sur cet unique travail, mais il les a éparpillés sur trop de sujets et n'a rien terminé. Nous reviendrons plus tard à son essai de traduction.

Les autres textes copiés par le docteur Hennecart ou pour lui sont en partie des romans, en partie des traités de morale et de discipline monastique. Parmi ceux de la première classe, nous citerons une nouvelle copie du *Mahâvessantara*, ce qui fait la troisième, nous pourrions dire la quatrième. Le lecteur jugera sans doute que la Bibliothèque est suffisamment pourvue de versions cambodgiennes de ce récit et que ceux qui seraient animés du désir d'accroître ses collections feront bien de diriger leurs recherches sur d'autres ouvrages. Nous citerons encore deux romans intitulés *Aphaimani* et *Kray-thong*, tous les deux donnés en transcription latine. Ces deux ouvrages sont aussi siamois, et Pallegoix les résume ainsi dans sa notice : « Aphaimani, fils de roi, embrasse la vie d'ermite dans les forêts [1]; — Kray-thong détruit un crocodile qui saisissait tous les jours un homme [2]. » Bastian parle de ces deux ouvrages et est plus explicite : « D'après le récit appelé *Aphaiyamani-Yakkhini*, dit-il, le prince Aphaiyamani est envoyé avec son frère par le roi leur père pour apprendre

[1] *Grammaticæ linguæ thai*, p. 176.
[2] Même ouvrage, p. 177.

la magie à Taxile. A leur retour, il se trouve que Aphaiyamani a appris à chanter et son frère à se battre. Le roi indigné de ce qu'ils n'ont rien rapporté de mieux, la ville étant suffisamment pleine de chanteurs et de combattants, les chasse. Dans la forêt où ils sont exilés, Aphaiyamani, par ses chants, endort son frère, et, n'ayant plus de défenseur, est emporté par une Yakkhinî (une Rakchasa des eaux)[1]. — Après sa victoire sur Xallavantakeh, le héros Krai-thong-Manop se marie avec une princesse ravie par un crocodile dans la ville perdue par (?) un Mo-takeh ou charmeur de crocodile[2]. » Il est fâcheux que nous n'ayons pas le texte en caractères indigènes de ces deux romans assez célèbres : la transcription en caractères latins est fort utile, à cause des difficultés et des bizarreries de l'orthographe cambodgienne; mais elle ne saurait remplacer le texte indigène, surtout étant donné le système de transcription qui a cours et qui, d'ailleurs, ne paraît pas encore bien fixé.

Nous n'énumérerons pas les autres romans plus ou moins longs qui composent cette collection; nous dirons seulement que nous avons remarqué les aven-

[1] *Reise durch Kambodja*, p. 343-344.

[2] *Reise durch Kambodja*, p. 336. Cette courte notice finit par ces mots : « In der einem Mo-takeh oder Crocodilbeschwörer verlorenen Stadt, » texte inintelligible et certainement altéré dans l'impression. Le nom donné au crocodile par Bastian, Xallavantakeh, correspond en partie à la phrase de Pallegoix : « qui saisissait chaque jour un homme, » car *takeh* signifie « crocodile » et *xallavan* « chaque jour. »

tures de Vovong et Sosong dont Bastian donne une analyse très étendue[1].

Les textes relatifs à la discipline des moines sont purement cambodgiens et ne portent pas, au moins en apparence, l'étiquette bouddhique, sauf deux dont l'un est fortement mélangé de pâli, et l'autre est la traduction cambodgienne du *Prâtimôxa*, dont nous avons déjà parlé, à propos des manuscrits sur feuilles de palmier parmi lesquels se trouvait déjà un exemplaire de cet ouvrage. La copie dont il s'agit maintenant est cependant plus complète que l'autre.

Pour en finir avec cette section, nous citerons encore une copie du code pénal cambodgien et un document officiel, la copie du traité conclu entre l'amiral de la Grandière et le roi du Cambodge : cette copie est double, en caractères indigènes et en caractères latins. Nous signalons aussi la copie des prédictions pour les années 1866 et 1867 faite également en double, texte indigène et transcription.

III.

TRAVAUX PERSONNELS.

Les travaux personnels du docteur Hennecart peuvent se ranger sous trois rubriques : 1° lexicographie, 2° traductions ; 3° essais divers.

1. Lexicographie.

Le docteur Hennecart a consacré au *Dictionnaire*

[1] *Reise durch Kambodja*, p. 128-136.

cambodgien beaucoup de temps et d'efforts. Ce travail n'a pas porté tous ses fruits, mais on ne peut pas dire qu'il ait été inutile. Voici de quoi se compose cet ensemble d'essais divers :

1° *Dictionnaire cambodgien-latin*, format in-4° (416 pages). Les mots cambodgiens sont transcrits, mais ordinairement reproduits dans la marge en caractères indigènes. Il n'y a pas d'exemples, mais il y a beaucoup d'expressions composées, toujours traduites en latin.

2° *Dictionnaire latin-cambodgien* (357 pages), à deux colonnes, d'une écriture très-serrée; c'est à peu près le Dictionnaire précédent retourné.

3° *Vocabulaire cambodgien-français*, de 121 pages.

4° *Vocabulaire français-cambodgien*, format in-4°, de 170 pages; brouillon plein de ratures, de corrections, d'adjonctions.

5° *Vocabulaire français-cambodgien*, format in-4°, copie du précédent inachevée; elle s'arrête au mot *mangeoire* (p. 102 du brouillon).

6° Matériaux d'un *Dictionnaire cambodgien-latin-français* de 700 à 800 feuilles, chacune desquelles renferme un mot cambodgien avec ses significations en latin et en français. Les feuilles renferment ordinairement chacune une seule ligne; quelques-unes sont occupées dans leur entier par les composés où entre le terme auquel la feuille est consacrée. Ces notes comprennent les mots commençant par les lettres A, B, C, D, P.

7° Vocabulaires spéciaux du *Lacsanavong* et du

Cray-thong. Cette partie des notes est loin d'avoir sa forme définitive. Certaines portions sont répétées deux fois. Ainsi le *Vocabulaire du Cray-thong* existe en double, brouillon et copie. Le *Vocabulaire du Lacsanarong* est très-incomplet et se rapporte seulement à certaines portions du poëme; quelques parties de ce vocabulaire sont aussi en double. La signification des mots y est rarement ajoutée; elle devait sans doute l'être plus tard. C'est proprement une liste de mots; le numéro du vers où est chacun d'eux est toujours mentionné, en sorte qu'on n'est jamais en peine pour retrouver dans l'un et l'autre poëme le passage où un mot donné se rencontre.

8° *Le Vocabulaire du Khbuon pa reach sup*. Les mots y sont rangés par ordre alphabétique avec leurs équivalents en français. Ce glossaire offre ceci de particulier que chaque idée est représentée par deux vocables distincts, et propres, l'un au langage relevé, l'autre au langage vulgaire. La distinction du langage relevé et du langage inférieur est spéciale à quelques langues de l'Asie centrale et méridionale. Dans les langues de l'Indo-Chine, telles que le siamois et le cambodgien, où elle se remarque, les mots du langage relevé sont généralement, peut-être même toujours, empruntés au pâli. Le travail du docteur Hennecart ne donne sur ce point aucune indication, ce qui est une grave lacune. Le vocabulaire dont nous parlons est sur trois colonnes, une pour les mots du langage relevé qui servent de base à l'arrangement alphabétique du glossaire, une pour les

mots correspondants qui sont du langage vulgaire, une pour la signification.

9° Recueil de phrases cambodgiennes et d'expressions accompagnées de traductions et dialogues en cambodgien et en latin. Le texte des dialogues est donné en caractères indigènes et en transcription latine. Nous rangeons ces travaux parmi les fragments lexicographiques (quoique la nature en soit, à proprement parler, différente), parce qu'ils ont avec eux une certaine analogie.

Tel est l'ensemble des travaux lexicographiques du docteur Hennecart; il n'est pas à dédaigner. Toutes les parties n'ont pas la même utilité; ce qui est inscrit sous le n° 7 ne peut guère rendre des services, sauf peut-être à ceux qui entreprendront l'étude des poëmes cités. Même pour les travaux d'un intérêt plus général, leur utilité est diminuée et surtout le sera par les travaux parus ou en préparation. Ainsi M. Aymonier a déjà publié un Dictionnaire français-cambodgien, et il travaille, croyons-nous, à un Dictionnaire cambodgien-français. Cela, assurément, ôte beaucoup à l'opportunité des travaux du docteur Hennecart et les rend moins nécessaires. L'emploi fréquent qu'il a fait de la langue latine n'est pas non plus de nature à les faire apprécier. Sans doute, le latin a l'avantage de satisfaire un plus grand nombre de lecteurs choisis, et ceux qui auraient à consulter les dictionnaires du docteur Hennecart ne sont pas embarrassés par le latin. Mais on ne peut guère espérer de voir le public français

adopter des ouvrages écrits en cette langue ; et si, comme il y a lieu de le penser, le docteur Hennecart avait l'intention d'être utile au public, il aurait bien dû remplacer le latin par le français[1]. Quoi qu'il en soit, l'utilité de ses travaux ne saurait être contestée ; tant qu'il n'y aura pas de dictionnaire cambodgien, on sera heureux de pouvoir consulter à la Bibliothèque nationale celui qu'elle lui doit ; et quand nous aurons ce qui nous manque à cet égard, les papiers du docteur Hennecart pourront utilement servir de contrôle.

Le docteur Hennecart n'a pas borné ses travaux au seul cambodgien. Par une tendance regrettable en ce sens qu'elle a éparpillé son activité et l'a peut-être empêché de rien finir, mais légitime en elle-même et presque inévitable, ce laborieux médecin a été amené à s'occuper des pays qui, par la géographie et l'histoire, ont de nombreux points de contact avec le Cambodge : l'Annam et le Siam. Aussi trouvons-nous dans ses papiers :

[1] Comme le docteur Hennecart a été aidé par des missionnaires catholiques qui font grand usage du latin, je soupçonne que l'emploi de cette langue est dû à leur influence, que je n'hésite pas à déclarer malheureuse sur ce point. Elle l'a sans doute encore été sur d'autres ; plusieurs des titres joints aux manuscrits sur feuilles de palmier, et dont les missionnaires ont été probablement les inspirateurs, sinon les auteurs, ne sont pas acceptables. Je ne sais même si leur latin (je considère celui du docteur Hennecart comme venant d'eux) est toujours de bon aloi, ou du moins suffisamment clair. Parmi les traductions du mot *bat*, on trouve celle-ci : *quatuor galli*, qui ne peut signifier autre chose que « 4 francs ». Ne dirait-on pas une énigme proposée au lecteur ?

1° Un *Vocabulaire latin-français-annamite-cambodgien* à quatre colonnes. Le travail primitif paraît avoir été un vocabulaire français-annamite; les significations latine et cambodgienne ont été ajoutées ultérieurement, comme des notes.

2° Un *Petit vocabulaire cambodgien-annamite.*

3° Une *Histoire de Joseph* (fils de Jacob) en siamois et en cambodgien, sur deux colonnes, avec un vocabulaire siamois-cambodgien des mots du texte.

C'est là une partie secondaire et adventice des travaux du docteur Hennecart; mais elle témoigne de son ardeur entreprenante et pourra être consultée avec fruit par ceux qui aborderont d'une manière sérieuse et avec une largeur intelligente les études indo-chinoises.

2. Traductions.

1° Si le docteur Hennecart a fait deux copies du *Lacsanavong* et dépouillé les mots du texte, c'est apparemment qu'il voulait traduire ce roman. Il a, en effet, commencé ce travail, mais sans le finir. Le poëme compte 12,346 vers, et son travail s'arrête au vers 3,305, c'est-à-dire qu'il a fait à peu près le quart. Malgré le désir de la famille, il nous semble impossible de publier un fragment à la fois aussi long et aussi incomplet de la traduction d'un roman. S'il s'agissait d'un texte historique ou autre, dont la connaissance serait pour nous d'un intérêt capital, rien n'empêcherait de publier des fragments, si imparfaits qu'ils fussent; mais le quart du *Lacsanavong*

est trop court pour faire connaître suffisamment le poème, et trop long pour servir de spécimen. Tout ce qu'on pourrait faire serait d'en détacher un épisode ou deux. Mais, comme cette traduction est précédée d'une analyse très-détaillée des différents chapitres du poème, que les divers épisodes, les principaux faits, tous les développements y sont indiqués avec le nombre de vers qu'ils absorbent, cette analyse nous semble de nature à être offerte au lecteur, qui, à défaut du corps même de l'œuvre, en aura du moins le squelette et pourra ainsi se faire une idée de la suite du récit et des péripéties de l'action.

2° Outre le *Lacsanavong*, nous avons aussi la traduction d'un fragment du *Tray-Bhum* relatif aux supplices de l'enfer. Le *Tray-Bhum*, malgré ce qu'on a publié à son sujet, n'est pas tellement connu que la partie extraite par le docteur Hennecart ne puisse avoir de la nouveauté et présenter de l'intérêt; en conséquence, nous reproduisons son travail.

3° Le docteur Hennecart a aussi traduit les deux prophéties pour les années 1866 et 1867, dont nous avons parlé à propos des textes. Le lecteur sera sans doute bien aise de voir quelle est au Cambodge la physionomie de ce genre de littérature qui fleurit aussi sous d'autres cieux que le ciel de la Cochinchine et sur d'autres rives que celles du Me-Kong. Une seule de ces traductions a été mise au net par l'auteur; mais le brouillon de l'autre est suffisamment clair, et nous croyons devoir donner ces deux pièces afin que le lecteur puisse démêler la partie fixe et la

partie changeante de ces prophéties annuelles, et voir comment ces deux parties s'adaptent l'une à l'autre.

3. Travaux divers.

Le docteur Hennecart n'a pas fait seulement des traductions, il a aussi commencé plusieurs essais dont aucun ne paraît avoir été poussé jusqu'à un achèvement complet et dont plusieurs sont restés à l'état de simples notes. Nous croyons devoir signaler les principaux :

1° Celui qui mérite d'attirer le premier l'attention est un travail sur les plantes du Cambodge, rangées par ordre alphabétique dans une liste contenant : 1° le nom cambodgien; 2° le nom botanique en latin; 3° le nom de la famille à laquelle chaque plante appartient; 4° ses caractères selon le système de Linnée; 5° son usage indiqué par une initiale majuscule, en cette façon :

Âmpu'l. *Tamarindus indica.* — Légumineuses. Monad. triand. A.

La compétence du docteur Hennecart en ces matières nous semble donner à cette liste une assez grande valeur. Une note de sa main la désigne comme particulièrement digne d'être publiée. Quoique la copie que nous en avons n'ait pas produit sur nous l'effet d'un travail définitif, elle est cependant assez claire et assez nette pour que nous en proposions la publication.

2° Liste des cinquante et une provinces du Cam-

budge avec les noms des dignités qui y correspondent.

3° Fragment de l'itinéraire de Penom-Penh à Mo't-Chreu, avec une liste de noms de lieux, l'indication de leurs positions respectives et quelques autres renseignements. Une carte très-grossièrement faite accompagne ce travail assez imparfait.

4° Exportations à la douane de Penom-Penh en 1862.

5° Un extrait ou résumé du code cambodgien en ce qui concerne le meurtre. C'est un tableau des amendes (sorte de « prix du sang » ou de *Wehrgeld*) déterminées par l'âge et le sexe des victimes. On y voit que la valeur de la femme est toujours inférieure à celle de l'homme; que la valeur de l'homme va en croissant jusqu'à quarante ou cinquante ans où elle est *maxima* (et celle des femmes jusqu'à vingt et un ou trente ans), pour décroître ensuite; que la valeur d'un vieillard de quatre-vingt-six à quatre-vingt-dix ans est égale à celle d'un enfant de un à trois mois; que celle d'un vieillard de quatre-vingt-onze à cent ans est au-dessous de la valeur du plus petit enfant mâle, tandis qu'une femme de quatre-vingt-six à quatre-vingt-dix ans vaut autant qu'une petite fille de quatre à six ans, et une femme de quatre-vingt-onze à cent ans vaut la moitié du prix d'un enfant mâle de un à trois mois, mais trois fois autant qu'une petite fille du même âge, la femme de quatre-vingt-un à quatre-vingt-cinq ans valant autant qu'un enfant mâle de un à trois mois.

6° On trouve aussi dans les papiers du docteur Hennecart des syllabaires cambodgiens et un mémoire adressé à l'administration de l'Imprimerie impériale sur l'utilité, voire la nécessité et les moyens d'imprimer le cambodgien. Bien que ce mémoire existe en double, brouillon et copie, nous croyons qu'il n'a pas été présenté à l'administration de l'Imprimerie; du moins, les questions que nous avons faites à ce sujet, sans insister du reste, ont reçu une réponse négative.

Nous pensons pouvoir dire ici, à l'occasion de ce mémoire, que l'Imprimerie nationale s'occupe en ce moment de créer un corps de caractères cambodgiens. Seulement il existe deux alphabets cambodgiens, le sacré (usité aussi à Siam) et le vulgaire. Ils sont identiques par le fond et par la forme générale des lettres, mais assez différents par certains détails, surtout pour plusieurs lettres de l'alphabet. De ces deux alphabets, l'Imprimerie nationale a adopté le sacré; comme elle aura tout d'abord à imprimer du pâli et que le caractère sacré est spécialement affecté au pâli à Siam et au Cambodge, son choix était pour ainsi dire forcé; mais même sans cette circonstance elle n'eût pu agir autrement; car il lui serait impossible d'accepter le caractère vulgaire tel qu'il est. L'écriture vulgaire, en effet, ne se distingue de l'autre que par la forme particulière donnée à certaines lettres, par les nombreux accents et appendices dont les lettres sont pourvues, et par une certaine ampleur de formes par

suite de laquelle presque toutes les lettres projettent au-dessus ou au-dessous des panaches qui encombrent les interlignes. Pour ce qui est des lettres différenciées par une forme particulière, il n'y a aucun avantage à prendre le caractère vulgaire. Les lettres dont il s'agit se ressemblent les unes aux autres dans le caractère sacré, ce qui peut amener de la confusion, et c'est sans doute pour parer à cet inconvénient que l'écriture vulgaire en a modifié la forme; mais elle n'a réussi qu'à les compliquer, et nous n'avons pas remarqué qu'elle en ait rendu la distinction beaucoup plus facile. Quant aux accents et autres signes propres à l'écriture vulgaire, on peut aussi bien les ajouter aux caractères sacrés, si l'on emploie ceux-ci pour la langue cambodgienne. Reste cette ornementation des lettres, cette multitude de panaches qui envahit l'espace au-dessus et au-dessous des caractères, et qui fera toujours l'effroi des typographes; jamais ils n'admettront un pareil enchevêtrement. Le caractère cambodgien vulgaire, avec sa physionomie propre, est absolument rebelle à la typographie. On ne peut l'y adapter qu'à la condition de le modifier profondément, ce qui conduirait à la création d'un type très-analogue à l'alphabet sacré. Autant vaut adopter tout de suite celui-ci. C'est ce qu'a fait l'Imprimerie nationale.

On assure que les Cambodgiens ne pourront voir sans crier au sacrilége les caractères sacrés employés pour des livres profanes. Il faudra pourtant bien qu'ils s'y habituent, sous peine de renoncer à pro-

fiter des bienfaits de l'imprimerie, à moins qu'ils ne consentent à adopter les caractères latins. Mais nous touchons ici à une trop grosse question pour que l'on puisse même tenter de l'effleurer : qu'il suffise de l'avoir signalée.

IV.

LES ÉTUDES CAMBODGIENNES.

Après avoir essayé de donner une idée des travaux du docteur Hennecart, nous ne pouvons nous empêcher de terminer par quelques réflexions. On a vu que le *Lacsanavong*, le *Tray-Bhum* et d'autres ouvrages moins vastes, copiés et quelquefois traduits par le docteur Hennecart, existent aussi en siamois. Jusqu'à quel point la rédaction cambodgienne et la rédaction siamoise diffèrent-elles? Laquelle des deux est originale? Nous ne saurions répondre avec certitude à ces deux questions; mais nous pouvons conjecturer, sans trop de hardiesse, que la différence doit être très-légère, et voici la réponse que nous empruntons au docteur Bastian sur le second point : « Les contes qui circulent au Cambodge sont pour la plupart empruntés du siamois[1]. » Cela paraît bien exact, et cependant on pourrait élever des doutes. Il fut un temps où le Cambodge dominait sur le Siam, et une suprématie littéraire accompagnait peut-être cette domination politique. Car l'écriture vulgaire des Siamois est visiblement dérivée de l'é-

[1] *Reise durch Kambodja*, p. 348.

criture cambodgienne, quant à leur écriture sacrée, c'est l'écriture cambodgienne elle-même, et les Siamois l'appellent « cambodgienne ». N'ont-ils donc emprunté aux Cambodgiens que l'écriture? et ne serait-on pas fondé à croire que leur vasselage intellectuel a été beaucoup plus complet? A la vérité on pourrait, tout en admettant cette hypothèse, la compléter par une autre tout aussi vraisemblable : c'est que la littérature cambodgienne, ayant été communiquée au Siam par le Cambodge au temps de sa puissance, aurait péri dans son pays d'origine pendant une période de revers et d'anarchie et lui serait revenue plus tard sous la forme d'un prêt siamois. De pareils chassés-croisés sont bien dans le ton de l'histoire asiatique. Bien entendu, nous n'affirmons rien, et nous n'entreprenons pas de résoudre la question. Nous signalons seulement un problème. Une chose seule est certaine, c'est que la littérature cambodgienne se présente à nous aujourd'hui comme empruntée au Siam, et que la plupart des ouvrages cambodgiens dont on nous apporte soit des textes, soit des traductions, ne peuvent pas être considérés comme étant plutôt cambodgiens que siamois; ils sont indochinois. La littérature cambodgienne ne peut pas être considérée comme originale.

Quand bien même on réussirait à établir l'originalité de cette littérature relativement à la littérature siamoise, toujours resterait-il qu'elle est, à l'égard de la littérature indienne, dans un état de dépendance certaine et absolue. Cela est particulièrement

vrai de la littérature sacrée, entièrement bouddhique, et qui, par conséquent, n'a rien de national. Les livres sacrés du Cambodge, comme ceux de Birma et de Siam, sont traduits du pâli. De ce côté donc, manque absolu d'originalité, à moins qu'il n'y ait certains développements de la littérature religieuse propre au Cambodge, ce qui paraît très-peu probable. La littérature profane a certainement des allures plus libres; mais on devine de prime abord (et le peu de renseignements que nous avons confirme cette conjecture) qu'elle s'inspire en tout des idées, des principes, des notions de tout genre, des faits réels ou fabuleux qui remplissent les livres sacrés. On peut donc affirmer avec pleine assurance que la littérature cambodgienne manque d'originalité. Considérée d'une manière générale et dans ses origines, elle est foncièrement indienne; envisagée d'une manière plus spéciale, elle est dans une connexion intime avec la littérature siamoise. Voilà deux points qu'il ne faut pas perdre de vue et grâce auxquels des faits très-étonnants au premier abord s'expliquent sans difficulté. Ainsi on a manifesté une profonde surprise d'avoir retrouvé dans des ouvrages siamois et cambodgiens des fables de La Fontaine. Il n'y a rien là de si extraordinaire; La Fontaine a dit bien haut qu'une partie de ses fables lui venait de l'Inde, et ce n'est déjà plus d'hier que l'on connaît l'*Hitopadeça* et le *Pantchatantra*, ainsi que l'évolution par laquelle les fables contenues dans ces recueils, portées d'un côté par le bouddhisme dans l'Indo-Chine et la Chine,

ont, d'un autre côté, pénétré par le *Kalilah et Dimnah* dans la Perse, d'où elles se sont répandues en Europe.

La littérature cambodgienne n'a donc ni l'importance ni l'originalité que peuvent être tentés de lui attribuer ceux qui en abordent l'étude sans préparation. Ce qu'elle doit avoir de plus original, ou plutôt la seule portion de cette littérature qui doive être originale, ce sont les annales et tous les autres documents propres à faire connaître l'histoire du pays. Et encore, pour les interpréter, faut-il savoir autre chose que le cambodgien pur; car, à chaque instant, on est exposé à se heurter à des difficultés dont les études indiennes peuvent seules fournir la solution. Pour qui ne voit et ne connaît que le Cambodge, une foule d'obscurités défieront nécessairement l'intelligence la plus sagace. Le nom même du pays donne une idée de cette difficulté : *Khmer* est le mot indigène; *Cambodge* (Kambudjya) est un nom indien. Dans une foule de cas, on rencontre cette dualité : un mot indigène, un mot étranger correspondant. Quand le mot étranger est seul, sans équivalent, la difficulté est plus grande encore; on ne la soupçonne même pas.

Que conclurons-nous de tout cela?

1° Que ceux qui abordent l'étude du cambodgien doivent commencer par se rendre un compte exact de la littérature cambodgienne et de ses rapports avec les autres littératures orientales, afin de ne pas se faire d'illusion sur son importance et son originalité.

2° Que, à moins d'être très-versés dans les littératures classiques sanscrite et pâlie, ils doivent s'attacher spécialement à l'étude de la langue et à l'interprétation des documents historiques. L'étude des livres religieux doit être abandonnée ou abordée avec de grandes précautions, car elle est, pour ainsi dire, fermée à ceux qui ignorent le pâli, et ne peut se faire avec succès qu'à la lumière des ouvrages écrits en langue pâlie. Pour les romans, le danger est moins grand, et ils peuvent être fort utiles pour faire acquérir une connaissance approfondie de la langue cambodgienne; et cependant, pour les lire avec fruit, il faut être initié à l'enseignement religieux.

3° Qu'il importe beaucoup d'être renseigné le plus possible sur les langues et les littératures pâlie et sanscrite, source certaine des littératures sacrées et profanes de l'Indo-Chine. Le manque de culture à cet égard est une lacune qui ne peut que nuire tôt ou tard et plus ou moins à tous les travaux dont la littérature et même la langue du Cambodge seraient l'objet. Le docteur Hennecart lui-même en a fait l'épreuve, car il y a dans ses papiers deux ou trois feuilles où il avait réuni les désinences de la déclinaison sanscrite.

4° Qu'il importe essentiellement, dans tous les travaux littéraires ou philosophiques qu'on entreprendra, de distinguer ce qui est cambodgien et ce qui est âryen (pâli-sanscrit). Ce départ est très-important, et nous recommandons qu'on tienne grand compte de cet avis dans le Dictionnaire cambodgien-

français qu'on nous donnera un jour ou l'autre. Puisse cet ouvrage ne pas rappeler le Dictionnaire siamois de Pallégoix, qui, entre autres défauts très-graves, a celui de mêler les mots pâlis et siamois sans avertir le lecteur, sans jamais rien distinguer ni expliquer, et où nous trouvons, par exemple, des mentions comme celle-ci : « *Khrût*, aigle fabuleux qui, dit-on, dévore les hommes, » pour le terme que tous les indianistes et même beaucoup de ceux qui ne le sont pas connaissent sous la forme *Garuda!*

Si l'on se propose de savoir le cambodgien uniquement pour faire le commerce et suffire aux exigences de la vie ordinaire, la connaissance du sanscrit, du pâli et des livres écrits dans ces deux langues est sans doute fort inutile, et il peut sembler ridicule d'en recommander l'étude. Mais, du moment que l'on a l'ambition de servir les intérêts généraux par une œuvre durable, sérieuse, scientifique, il est impossible d'étudier sérieusement le cambodgien et les autres langues de l'Indo-Chine sans avoir une connaissance suffisante du sanscrit, du pâli qui en dérive, des littératures dont ces deux langues ont été les instruments, et des principaux travaux de la science européenne sur cette branche de l'orientalisme.

L. Feer.

TRADUCTIONS ET AUTRES TRAVAUX

DU DOCTEUR A. HENNECART.

Nous choisissons dans les papiers du docteur Hennecart les morceaux suivants :

1° Sommaire du *Lacsanavong;*

2° *Tray-Bhum* (extrait du premier chapitre);

3° *Almanach prophétique pour 1865* (an du Bœuf);

4° *Almanach prophétique pour 1866* (an du Tigre);

5° *Amendes pour le meurtre* (extrait du code);

6° *Plantes utiles rangées dans l'ordre alphabétique cambodgien.*

Il y aurait lieu à bien des remarques et à bien des explications; je n'ai pas voulu entrer dans cette voie, je me suis borné au strict nécessaire. C'est à peine si j'ai mis quelques notes indispensables. Je rappelle, ce qui a déjà été dit, que l'auteur n'a mis la dernière main à presque aucun de ses travaux.

1° SOMMAIRE DU ROMAN-POËME LACSANAVONG.

I.

Dédicace, 1-12. — Promotor, roi de Péaréansey, conduit sa femme Ampha et son fils Leăcsănăvong se promener dans la forêt. Préparatifs de départ. Toi-

lette de la reine. Arrivée dans la forêt. Jeux des femmes et des soldats, 13-126.

Une ogresse, veuve de Ngo, qui errait dans le bois, entendant leurs cris joyeux, s'approche et se change en cerf d'or. A la prière de sa femme, Promotor saute à cheval et s'élance à la poursuite de l'animal. L'ogresse dévore le cheval du roi, puis, se changeant en une belle jeune fille, tire le roi de son évanouissement et lui raconte que, née d'une fleur, elle a été élevée par un ange dont elle a reçu le pouvoir de vaincre les géants. C'est elle qui a mis en fuite l'ogresse qui a effrayé Promotor, et elle s'offre à le reconduire dans son royaume. En échange de ce service, le roi lui propose de l'épouser, car il veut tuer Ampha qui l'a, dit-il, fait tomber dans un piége en l'envoyant à la poursuite d'une ogresse, 235-352.

De retour auprès de ses soldats avec sa compagne, il entre dans une violente colère et donne l'ordre de mettre à mort Ampha, que les soldats emmènent malgré ses supplications et les prières de son fils, 353-459. — Leâcsânâvong la suit et veut mourir avec elle. Les soldats, ne pouvant le détacher des bras de sa mère, vont demander de nouveaux ordres au roi qui reste inflexible, 460-675.

II

Ampha adresse aux génies une fervente prière. Ammoren-en-Cosey vient à son secours et arrête le bras des bourreaux. Ceux-ci, frappés de cette intervention divine, laissent la vie à la reine et à son fils

et reviennent annoncer au roi que ses ordres sont accomplis. Promotor emmène l'ogresse dans son royaume; de leurs amours naît une fille appelée Cosum Cumarey, 676-868. — Ampha et son fils se mettent en marche à travers la forêt et arrivent auprès d'une pièce d'eau où ils s'endorment dans les bras l'un de l'autre, 869-936. — Viroloméat Asuro, roi des Jéac, les aperçoit. Saisi d'un violent amour pour la reine, il veut l'emmener dans son royaume de Moiura, 937-1092. — Celle-ci refuse de se séparer de son fils; mais le Jéac menace de le tuer si elle résiste, et elle se laisse emmener de force, abandonnant son fils endormi par l'art magique de Viroloméat, 1093-1240. — Douleur et plainte d'Ampha; elle confie à une troupe de singes son *sbăy* qui servira plus tard à Leăcsănăvong pour retrouver le chemin suivi par sa mère, 1241-1305.

Arrivé au palais, le Jéac charge les femmes d'adoucir la douleur d'Ampha. Celle-ci leur raconte ses malheurs et les renvoie sans écouter leurs consolations, 1305-1397.

III.

Le Jéac, dont cette résistance augmente la passion, va lui-même vers la reine pour la persuader. Ampha demande le secours des anges. Les prières ni les menaces du roi ne peuvent triompher de sa vertu, 1398-1494. — Au moment où elle va être vaincue par la violence, sa prière est exaucée et En Prôm lui enlève les attributs de son sexe. Viroloméat confus

se retire et envoie ses femmes pour lui offrir des présents et ses musiciens pour essayer de faire diversion à sa douleur, 1495-1623.

Leăcsănăvong s'éveille enfin et ne trouve plus sa mère. Douleur et plainte du prince. Il se met en marche dans la forêt cherchant la reine, 1623-1718. — Après avoir erré pendant sept jours, il arrive à l'ermitage du pieux anachorète P. Eysey qui avait autrefois trouvé dans la forêt une petite fille née d'une fleur de nénuphar. Il l'avait recueillie et appelée *Késar Coléan*. En l'absence du solitaire, celle-ci offre au prince des fruits pour réparer ses forces, 1624-1820. — Les deux enfants se mettent à manger et à jouer, 1821-1936. — Au retour de P. Eysey, Leăcsănăvong lui demande à être son disciple et à étudier sous sa direction les arts magiques. Jeux et chants des enfants en l'absence du solitaire, 1937-2090.

IV.

Le prince se livre, sous la direction de P. Eysey, à l'étude de la magie et y fait de grands progrès. Il obtient la permission d'aller à la recherche de sa mère. Le solitaire lui donne pour l'aider un cheval enchanté, 2091-2208. — Adieux de Késar et de Leăcsănăvong, 2209-2388. — Départ du prince. Sa douleur d'être séparé de la jeune fille. Son voyage à travers la forêt, 2389-2523. — Les singes qui ont reçu le *sdây* de sa mère le lui remettent et lui indiquent le chemin qu'il devra suivre pour la re-

trouver, 2523-2628. — Cependant la mère n'a pu se consoler de l'absence de son fils; un songe lui montre leur prochaine réunion, 2628-2734.

Leăcsănăvong arrive au pays de *Moiura*. Craignant d'être reconnu, il prend, d'après le conseil de son cheval, la figure de P. Eysey. Étonnement des Jéacs à sa vue; ils l'accueillent et lui offrent des présents, 2734-2818.

V.

Leăcsănăvong interroge les Jéacs sur leur roi et apprend que sa mère est dans le palais, 2819-2891. — La nuit venue, il y pénètre à travers les esclaves endormis et s'introduit dans l'appartement de sa mère, 2892-2962. Entrevue de la mère et de son fils. Leăcsănăvong emmène la princesse à la montagne de *Prâchăn Kiri* après avoir laissé dans la chambre un défi au roi Jéac, 2963-3028. — Sa mère essaye en vain, en lui peignant la puissance du prince de Moiura, de l'empêcher de le combattre, 3029-3068. — Viroloméat, furieux de l'enlèvement de sa femme, lève une nombreuse armée pour combattre le jeune prince. Énumération des troupes, 3069-3172. — Malgré les sinistres prédictions du devin, le roi vient présenter la bataille à Leăcsănăvong. Ses pressentiments funestes sur l'issue du combat, 3172-3286. — Combat[1]. Prouesses de Leăcsănăvong qui met en déroute l'armée de son en-

[1] C'est ici, au moment où commence la rencontre des deux adversaires, que s'arrête la traduction du docteur Hennecart (vers 3305).

neur, 3286-3375. — Le Jéac, blessé, se réfugie dans un nuage, se change en *canha* et arrive à Leâcsânâvong (sic) avec une nombreuse suite de *Tip désir*. Le jeune prince, mis en garde par son cheval, les chasse à coups de flèches, 3375-3452. — Viroloméat prend alors la figure de P. Eu, en même temps que ses soldats revêtent la forme d'anges montés sur différents animaux, 3453-3503.

VI

Le cheval enchanté démontre à Leâcsânâvong qu'il a véritablement affaire au roi des Jéac, et Leâcsânâvong, persuadé, le met à mort, 3504-3538. — L'armée ennemie se rend à discrétion. Le prince accepte leur soumission, va retrouver sa mère et lui annonce sa victoire, 3539-3671. — Douleur des Jéacs à la nouvelle de la mort de Viroloméat, 3672-3745. — Chants funèbres et funérailles du roi et des soldats tués dans le combat, 3746-3848.

Leâcsânâvong rassemble l'armée des Jéacs pour se rendre à la capitale. Dénombrement de cette armée. Toilette des femmes. Préparatifs de départ, 3849-3968. — Arrivée à une montagne. Halte. Chasse. Jeux des soldats et des femmes dans la forêt, 3969-4053. — Entrée dans la capitale de *Mouru*. Leâcsânâvong est proclamé roi du pays, 4054-4096. — Le prince fait un songe et veut aller retrouver Kesar. Sa mère l'en détourne et lui persuade d'aller d'abord tirer vengeance de Jeackhney qui, par ses

artifices, les a fait abandonner au milieu des forêts, 4097-4245.

VII.

Leăcsănăvong fait expliquer son songe par le devin et par son cheval, 4245-5350. — Il rassemble son armée et confie la régence à Virolovong, fils du feu roi. Toilette du roi, de la reine et des femmes, 4350-4448. — Départ. Ils passent par l'endroit où ils ont été abandonnés, 4449-4486. — Ils arrivent dans le royaume de Péaréansey. Terreur des habitants du pays à leur approche. Frayeur de Promotor, de sa femme et des esclaves, 4487-4615. — Plaintes de Promotor. Il rassemble son armée, 4616-4714. — Leăcsănăvong lui envoie trois hérauts pour le sommer de faire sa soumission et de livrer Jeackhney. Réception des envoyés. Promotor répond qu'il présentera la bataille dans trois jours, 4715-4822. — Jeackhney offre de prendre la forme de Promotor et d'aller combattre à sa place. Elle s'arme et marche à la rencontre de l'armée. Combat. Jeackhney est faite prisonnière, 4823-4957.

VIII (manque)[1].

Leăcsănăvong envoie de nouveaux hérauts à Promotor pour lui dire qu'il est prêt à combattre en-

[1] Dans les deux copies du docteur Hennecart, ce chapitre manque et est remplacé par un résumé en prose. Le docteur ne dit pas si cette lacune est spéciale au manuscrit indigène qu'il a eu entre les mains, ou si elle est commune à tous les manuscrits.

core s'il veut venir combattre de sa personne, sinon, qu'il devra faire hommage de son royaume. Promotor, effrayé de la puissance de son adversaire, fait sa soumission et vient offrir à Leácsánávong tout ce qu'il possède ainsi que la jeune Cosûm, fille qu'il a eue de Jeackhney. Les deux souverains et Ampha se reconnaissent et oublient leurs torts réciproques. On rassemble le conseil pour juger Jeackhney.

IX.

Cosûm demande à Promotor la grâce de sa mère, 4958-4972. — Le roi donne l'ordre d'aller noyer celle-ci, 4973-4986. — Jeackhney se change en une belle jeune fille et implore le pardon du roi, 4987-5009. — Celui-ci refuse et Jeackhney est précipitée dans la mer, 5010-5028. — Promotor donne une escorte à son fils, qui arrive à Peareansey avec sa mère, 5029-5073. — Késar n'a pu se consoler du départ de Leácsánávong. Mort de P. Eysey, 5074-5103. — Douleur et plaintes de Késar, elle veut se pendre, 5104-5150. — Deux perroquets la consolent et l'empêchent d'exécuter son projet, 5151-5180.

Cinq Kinarey la [viennent] trouver et la consolent, 5181-5268. — Elles enterrent P. Eysey et emmènent Késar, 5268-5360.

Leácsánávong part pour aller chercher Késar. Ses adieux à son père et à sa mère, 5361-5481. — Au bout de sept jours, il arrive avec son cheval enchanté à la montagne, trouve l'ermitage en cendres

et Késar disparue. Douleur du prince, 5482-5588. — Les perroquets lui apprennent que, P. Eysey étant mort, Késar est allée demeurer avec les Kinar, 5589-5645.

X.

Une Kinar de retour à la montagne voit le prince, celui-ci lui demande des nouvelles de Késar et la prie de le conduire auprès d'elle, 5646-5785. — Il fait en passant une politesse à cette Kinar, 5786-5876. — Il arrive au Cuhéa et retrouve Késar, 5877-5927. — Entrevue des deux amants, 5928-5981. — Il veut se coucher et Késar fait une scène de jalousie à Leăcsănăvong, 5982-6071. — Les Kinarey, irritées contre Késar, veulent lui enlever son mari, 6072-6098. — Leăcsănăvong remporte sur Késar la première victoire, 6097-6127. — Les Kinarey s'efforcent de séduire le prince, 6128-6202. — Une d'entre elles, Si Sôvana, l'entraîne à la montagne sous prétexte de se guérir de la fièvre. Arrivé là, le prince la guérit en contentant son amour, 6210-6278.

XI.

Séjour de Leăcsănăvong au Cuhéa des Kinar, 6279-6363. — Il veut retourner vers son père avec Késar et emmener les Kinar qui refusent de le suivre, 6364-6516. — Départ de Leăcsănăvong, 6516-6551. — Ils s'arrêtent à une pagode pour se reposer. Bain et toilette, 6552-6658.

Le pithiathôr Mohengsa les surprend pendant leur sommeil. Épris des charmes de la princesse, il répand un charme sur eux et enlève Késar, 6659-6706. — Douleur de la princesse à son réveil. Mohengsa essaie en vain de la consoler, 6707-6788. — Le pithiathôr Chanthea, attiré par ses cris, injurie Mohengsa qui le lui rend avec usure, 6789-6837. — Ils en viennent aux mains et se tuent l'un l'autre, 6837-6859. — Késar reste seule et exhale ses plaintes. Ses terreurs dans cette solitude, 6860-6966.

XII.

Un ange (Réac) a pitié d'elle, se change en Préam Pruh et vient trouver la princesse, 6967-6994. — Il la rassure (6995-7002) et lui donne un anneau magique qui la change en homme lorsqu'elle le met à son annulaire, 7003-7074. — Késar, sous la forme d'un Préam, se remet en route à la recherche de son époux et parcourt la forêt, 7075-7110.

Cependant Leâcsanâvong, qui n'a pas retrouvé la princesse à ses côtés en s'éveillant, s'abandonne à la douleur avec son cheval et se met à sa recherche, 7111-7223. — Leurs recherches sont vaines, et, après avoir erré longtemps, ils arrivent au royaume de Obâl où règnent Crot-Sorean et sa femme Moni-Ampor, 7224-7305. — Leâcsanâvong s'y arrête pour continuer ses recherches, qui sont encore vaines, 7306-7373. — Il aperçoit, sur la porte de sa maison, une vieille appelée Méalea, à laquelle il va de-

mander l'hospitalité après s'être changé en pauvre pour n'être pas reconnu, et avoir caché ses armes dans un coin du jardin, 7374-7404. — Il raconte à Méaléa qu'il est un pauvre diable qui a perdu sa femme, lui en demande des nouvelles et la prie de le recevoir chez elle, 7404-7460. — Conseils de Méaléa, 7461-7574. — Grande fête donnée par le roi. Leăcsănăvong y va dans l'espoir de retrouver Késar; il y aperçoit Jisun Somaley, fille du roi, et en devient amoureux, 7575-7645.

XIII.

Leăcsănăvong fait part de son amour à Méaléa et lui demande de le présenter à Jisun Somaley comme esclave, 7646-7761. — Il fait un dragon avec des fleurs et lui met dans la bouche une lettre pour Jisun, 7762-7781. — Méaléa va offrir ce dragon à la princesse et lui parle de Leăcsănăvong que la princesse fait inviter à venir la saluer, 7782-7842. — Jisun, restée seule, lit la lettre du prince et fait une réponse qu'elle remet dans la gueule du dragon, 7843-7932. — Le lendemain, la jeune princesse rend le dragon à Méaléa et lui en demande un autre pour le jour suivant. Leăcsănăvong lit la lettre, 7932-8037. — A la nuit, il va chercher ses armes, monte à cheval et se rend au palais, 8038-8113. — Laissant son cheval, il entre dans le palais et pénètre dans l'appartement de la princesse, qu'il trouve endormie. Portrait de Jisun. Après avoir feint d'être

en colère, elle s'abandonne au prince, qui s'endort sur le côté [?], 8114-8269. — Le matin, les femmes, ne voyant pas la princesse entrer dans son appartement, [la cherchent] et l'aperçoivent dans les bras d'un homme. Elles vont prévenir le roi, qui entre dans une violente colère, 8270-8336. — Il rassemble ses soldats pour aller combattre Leâcsânâvong, 8337-8375.

XIV.

La reine Moni-Ampor, apprenant les intentions du roi, va lui demander grâce pour sa fille, mais ne peut l'apaiser, 8376-8421. — Le roi vient avec son armée assiéger l'appartement de Jisun. Leacsanavong la rassure et se change en dragon, 8422-8537. — Les soldats effrayés se débandent, et le roi, dans sa terreur, donne sa fille à Leâcsânâvong, 8538-8615. — Celui-ci vient saluer le roi, qui le présente à sa femme, 8616-8745. — On fait la cérémonie de l'Apphisit, 8746-8845.

P. Sorivong envoie les servantes chercher Méalea qu'il remercie et comble de présents, 8846-8904.

Cependant Préam Késar, que Leâcsânâvong a laissée enceinte, erre seule dans la forêt. Elle finit par arriver au royaume de Obâl et s'arrête à l'abri d'un arbre, 8905-8932.

Un chasseur (Préan) rencontre Késar, qui lui raconte ses malheurs et lui demande de la recueillir. Préan la console et lui apprend que le pays est en fête à cause du couronnement d'un prince nommé

Leăcsănăvong. Douleur de la princesse. Préan la conduit dans sa demeure, 8933-9086.

XV.

Préam conduite au palais par le chasseur. Admiration que cause dans la ville sa beauté, 9090-9166. — Elle est présentée à Leăcsănăvong, qui la prend comme Mohalec, 9167-9304. — Il la présente à sa femme et aux esclaves, 9305-9340. — Amitié du roi pour Préam, qui devient sa compagne inséparable, 9341-9446. — Fureurs jalouses de Jisun. Elle accuse Préam d'avoir voulu attenter à son honneur, 9447-9627. — Le roi, transporté de colère, donne l'ordre d'arrêter Préam et de la mettre à mort. Elle est conduite en prison, 9627-9725. — Sur l'ordre du roi, Préam est amenée et battue de verges jusqu'à ce qu'elle tombe sans connaissance, 9725-9793.

XVI.

Douleur et prières de Préam, 9794-9864. — Elle est conduite au supplice : au moment de recevoir la mort, elle reprend sa forme de femme et accouche d'un fils; elle meurt, 9865-9923. — Cette nouvelle est portée au roi. Douleur et regrets du prince. Chacun va voir cette merveille et tous tombent sans connaissance, 9923-10053. — Le cheval magique, qui arrive sur ces entrefaites, perd aussi le sentiment, 10054-10077. — L'ange *Polea-Hoc* les rappelle tous à la vie, 10078-10096. — Leurs

plaintes et leurs gémissements, 10097-10242. — Préparatifs des funérailles de Préam, 10243-10430. — *P. Set Moha Prôm* vient enlever le cadavre de Préam et la ressuscite; elle devient une *chi bôs* appelée Chano Reongsey, 10431-10685. — Douleur de Leâcsânâvong en ne retrouvant ni Préam, ni son cheval; il consulte le devin, 10686-10825. — Jisun met au monde un fils, 10825-10879.

XVII

Pendant que Leâcsânâvong songe à retrouver Préam Kesar, Jisun, sur les représentations de son père, va visiter son mari, 10880-11092. — On donne des noms aux deux enfants; l'aîné est appelé Kesar Sorivong, l'autre Vông Somali, 11092-11130. — Leâcsânâvong part à la recherche de Préam Kesar avec son fils. Ses adieux au roi, à la reine et à sa femme, 11131-11320. — Voyage du prince sous la figure d'un marchand appelé *Pénnich Kesar*, accompagné de son fils Sengréa-Van et de deux pages, *Serey bâripôt* et *Chantea-Ro't*, 11321-11401. — Un Veâju-pheac vient se jeter sur l'escorte pour dévorer les soldats. Leâcsânâvong le combat et le blesse; mais, dans sa fuite, le Veâju-pheac emporte le petit prince et ses deux pages et les attache sur le sommet de la montagne pour les dévorer plus tard, 11402-11606. — Un ange, ému de compassion pour eux, arrive sous la forme d'un vieillard, les délivre et disparaît, 11607-11708. — Les trois enfants s'éloignent à la recherche de leur père et arrivent auprès

d'une pièce d'eau, où ils s'arrêtent, 11709-11802. — Le Veâju-pheac se met en vain à leur poursuite, 11802-11837.

Phûchòng, roi des dragons, se promenant du côté de cette pièce d'eau, rencontre le jeune prince, l'emmène comme fils adoptif et le comble d'honneurs et de richesses, 11838-12035.

Leăcsănăvong, désolé de la perte de son fils, consulte le devin, qui le rassure sur le sort du prince, 12035-12108. — Il se met en route et, après sept mois de recherches inutiles, arrive au royaume de *Apphey*, gouverné par le roi *P. Bat-Sanghun*, 12109-12162. — La jeune princesse Sa Sonthor, fille de ce roi, est tourmentée par l'ennui; elle fait un songe, 12162-12214. — Le roi emmène toute sa cour et se rend sur la montagne à une chapelle magnifique. Divertissements et jeux, 12241-12346[1].

2° TRAY-BHUM.

1er volume (vers le milieu).

Il y a huit enfers différents. Voici leurs noms : 1° Sânhip nŏrôc; 2° Calsot nŏrôc; 3° Sâankhéat nŏrôc; 4° Rurup nŏrôc; 5° Mâha-Rurup nŏrôc; 6° Tŏ'p nŏrôc (Ru'tamphena nŏrôc); 7° Mâha-Tŏ'p nŏrôc; 8° Avichey nŏrôc (Ru'mâha-Avichey nŏrôc)[2].

[1] Cette fin n'est guère satisfaisante et ne renferme pas un dénoûment. Mais c'est ce que nous trouvons dans les papiers du docteur Hennecart.

[2] Les noms pâlis des huit *Naraka* sont : Sañjivâ, Kâḷasutta, Sanghâṭa, Roruvo, Mahâroruvo, Tapana, Patâpana, Avici.

Ces huit différents enfers sont situés au-dessous de la terre que nous habitons.

1. L'enfer Sânhip est situé au-dessus de tous les enfers, lesquels se succèdent sans interruption jusqu'à l'enfer Mâha-Avichey qui est le plus inférieur. Dans cet enfer Sânhip on reste 500 ans. Et, comme un jour et une nuit de cet enfer équivalent à 900,000 années terrestres, les 500 années que l'on y passe représentent 162 billions de nos années.

2. Dans l'enfer Calsot, on reste 1,000 années; pour compter à notre manière, il faut 3,900,000 années pour représenter un jour et une nuit de cet enfer. On reste 1,000 ans dans l'enfer Calsot, de sorte que, d'après notre supputation humaine, on y séjourne pendant 1,296 billions d'années.

3. Dans l'enfer Sâankhéat on séjourne 2,000 ans; un jour et une nuit de cet enfer équivalent à 144 millions de nos années.

4. Dans l'enfer Rurup, on séjourne 4,000 années; un jour et une nuit de cet enfer Rurup équivalent à 576 millions de nos années.

5. Le séjour dans l'enfer Tô'p est de 16,000 années, un jour et une nuit de cet enfer, comptés à nôtre manière, représentent 9,216 millions d'années.

6. Dans l'enfer Mâha-Tô'p, si on voulait compter le temps de séjour par années et par mois, il n'y aurait pas assez de chiffres pour en exprimer le nombre.

7. On séjourne 8,000 ans dans l'enfer Mâha-

Rurup; un jour et une nuit de cet enfer équivalent à 2,304 millions de nos années terrestres.

8. L'enfer Avichey[1].

Ces huit enfers ont quatre côtés. Les parois sont en fer; leur étendue est de 8,000 lieues dans tous les sens; les parois ont 80,000 brasses de hauteur de tous les côtés, et la paroi supérieure a huit lieues d'épaisseur. Il y a une porte de chaque côté. Les âmes[2] qui y sont enfermées sont très à l'étroit et *plongées dans l'obscurité* sans pouvoir sortir et [se débarrasser] des pieux pointus qui les piquent.

Le feu de l'enfer brûle perpétuellement sans jamais s'éteindre jusqu'à la fin de l'année.

Parmi ces huit enfers, deux sont entourés d'autres enfers, quatre de chaque côté, entourés d'une double enceinte. Il y en a ainsi seize d'une étendue de huit lieues.

Ces enfers en ont eux-mêmes autour d'eux d'autres petits, en si grand nombre qu'on ne peut les compter.

Les huit grands enfers et ceux qui les entourent immédiatement sont en tout au nombre de cent trente-six. Dans les huit grands enfers il y a peu de torsionnaires, il n'y en a que dans ceux qui leur servent de ceinture.

Il y a, dans chacun de ces petits enfers, un tor-

[1] Le paragraphe relatif au huitième enfer est resté en blanc.

[2] *Sât* se dit également des hommes et des animaux; le mot *âme* est mal appliqué ici, puisque d'après les doctrines bouddhistes le corps accompagne l'âme aux enfers. (H.) — Ce mot doit être le sanscrit *sattva* « être ».

sionnaire par patient, et ces torsionnaires sont des hommes qui, pendant leur vie, ont commis des fautes; mais, comme ils ont aussi fait de bonnes actions, ils sont jusqu'à leur mort torsionnaires pendant quinze jours et *damnés*[1] pendant quinze jours, après quoi ils redeviennent torsionnaires.

Lorsqu'ils sont torsionnaires, ils sont dans un lieu de bonheur et frappent, déchirent, coupent, tuent les habitants de tous les enfers. Quand ils sont à leur tour soumis aux supplices, ce sont d'autres torsionnaires qui viennent frapper, déchirer, lacérer tous les patients. Ils sont continuellement soumis à ces alternatives jusqu'à ce que leurs péchés soient expiés. A ce moment, les uns deviennent torsionnaires en titre, les autres, après l'expiation de leurs péchés, meurent et prennent une autre naissance ailleurs.

Les torsionnaires sont comme (pradoch) [*sic*]; les uns sont anges pendant le jour, suppliciés pendant la nuit; les autres, suppliciés pendant le jour, anges pendant la nuit. Les uns sont anges pendant la lune croissante et suppliciés pendant la lune décroissante; d'autres, suppliciés pendant la lune croissante et anges pendant la lune décroissante.

Alors P. Chô't da lôc Cabal prend l'interrogatoire où il a écrit, et examine les réponses faites. Puis, P. Jom Reach l'invite à monter au ciel. Si un homme a péché, on lui rappelle sa faute, et s'il ignore si c'est bien lui qui a commis les fautes qu'on lui impute et

[1] Soumis aux supplices infernaux, patients, suppliciés ? (H.)

s'il ne peut l'expliquer, alors P. Chŏ't da loc Cabal prend le catalogue écrit sur une peau de chien, l'examine, le lit pour que le coupable l'entende et lui dit : « O homme! est-il véritable que tu as commis telle ou telle faute? » Le pécheur qui n'ose pas mentir répond : « C'est bien moi qui ai commis ce péché. » Aussitôt P. Som plus Bal ordonne au torsionnaire de le conduire au châtiment sévère ou léger qu'il a mérité. Si un homme a fait le bien, mais a aussi commis des fautes, un ange fait conduire l'homme à la balance où se pèsent les péchés et les bonnes actions. Si les bonnes actions font pencher la balance, on l'envoie d'abord jouir de la félicité. Si les péchés l'emportent, on l'envoie aux tourments de l'enfer. Et quand ces tourments ont expié ses fautes, il monte alors jouir du bonheur. Si la somme des fautes d'un homme est juste égale à celle de ses bonnes actions, P. Som Réach lui ordonne de devenir torsionnaire pendant quinze jours, jouissant du bonheur des anges, et de souffrir pendant quinze jours les différents supplices de l'enfer et d'alterner ainsi sans interruption jusqu'à l'expiation de ses péchés.

Si un homme vient à naître et ne comprend pas la vertu et le vice, ne sait pas respecter Bouddha, sa doctrine et les bonzes, n'a pas fait l'aumône, a été avare de ses biens, [si] sachant que quelqu'un fait l'aumône [il] l'a empêché par des paroles de continuer, n'a pas aimé ses frères, n'a pas eu pitié des animaux, a voulu tuer quelqu'un, le voler, a eu des relations intimes avec la femme d'un autre, a parlé

à tort et à travers, s'est adonné aux plaisirs, a murmuré ou insulté ou *composé* des philtres, n'a pas respecté les vieillards; tous ceux qui ont commis ces fautes vont renaître dans les grands enfers, où ils souffrent les plus grands tourments et où ils restent un nombre innombrable d'années.

1° Quant aux petits enfers qui servent de ceinture à l'enfer Sânhip situé au-dessus de tous les autres, lorsque P. Meha dubiturea Bat conduisit P. Nim réach bôrôm Puthisat (Somona cudom) visiter le Sânhip, il vit ce grand lieu de supplice entouré de seize petits enfers nommés *Osut nôrôc*. Le premier s'appelle Vitaràni nôrôc. Si un homme riche, possesseur de beaucoup de biens et puissant, usurpe les biens d'un homme pauvre, après sa mort, il renaît dans cet enfer. Tous les tortionnaires saisissent des fourches, des pieux pointus, des épées, des lances et des couteaux de toute espèce, le frappent, le taillent, le coupent avec des fers chauffés au rouge et le brûlent comme du feu tous les jours; et il y a un torrent nommé Vita Coraninéaté; l'eau de ce torrent cause d'insupportables cuissons. Sur les bords de ce torrent est une forêt de roseaux remplis d'épines comme des lames et brulant comme la flamme sans discontinuer. Si les suppliciés, piqués, coupés, tourmentés par les tortionnaires, veulent se sauver dans l'eau, alors les épines des roseaux les brûlent et leur déchirent le corps en morceaux qui restent fixés aux épines. Il y a aussi d'énormes pieux en fer, et ceux qui ont échappé aux épines des roseaux tom-

bent et se déchirent le corps sur ces pieux brûlants. Ces pieux ont de nombreuses feuilles de nymphéa qui piquent comme un poignard et brûlent comme le feu, de sorte que, quand les damnés tombent des pieux, ils restent longtemps arrêtés par les feuilles de nymphéa, puis tombent dans l'eau salée où ils se roulent en proie à d'affreuses douleurs pour arriver à une eau qui pique comme des couteaux, et les damnés qui sont dans les eaux brûlantes qui les consument et où ils souffrent des tourments si atroces qu'ils ne peuvent y rester, se disent entre eux : « Ces eaux supérieures dans lesquelles nous sommes brûlent comme un feu horrible ; si nous pouvions plonger et descendre plus bas, nous trouverions sans doute des flots en mouvement sur lesquels flotteraient nos corps. » Ils descendent et trouvent, au lieu d'eau, les pointes aiguës, les couteaux sur lesquels ils restent sans mouvement, souffrant des douleurs épouvantables et poussant des cris affreux.

2° Le second enfer s'appelle Sonac. Les gens qui disent des paroles inconvenantes, insultent Samonachi Préam (est-ce Sam changé en singe?), les gens d'église, qui insultent père et mère, *Méada beyda* leur maître, les prophètes, les vieillards, tous ceux-là à leur mort vont renaître dans cet enfer Sonac. Il y a là des chiens de cinq espèces, blancs, noirs, rouges, jaunes, tachetés; ces chiens sont gros comme les éléphants blancs. Il y a des vautours, des corbeaux, dont les ongles de fer brûlent comme un feu. Ces oiseaux déchirent de leur bec et de leurs ongles les

supplicié et se nourrissent de leur chair en expiation de leurs fautes.

3° Le troisième enfer s'appelle Torachéokè. Le sol de cet enfer est pavé en fer chauffé au rouge. Les hommes qui se sont servis de paroles inconvenantes en parlant aux bonzes tombent, après leur mort, dans cet enfer, où le tortionnaire, prenant une fourche grande comme un palmier, les frappe, leur déchire le corps, les coupe en morceaux; les patients se sauvent alors et marchent sur des pointes de fer rouge, sont réduits en cendres et renaissent de nouveau jusqu'à ce qu'ils aient expié leurs péchés.

4° Le quatrième enfer s'appelle Angkéoracasan. Quand un homme a engagé quelqu'un à lui donner une partie de ses biens pour l'employer à une œuvre pieuse et qu'au lieu de l'employer ainsi il garde ces richesses et en fait son profit, à sa mort le coupable descend dans cet enfer. Là, il y a une immense fosse remplie de charbons embrasés. Les tortionnaires, au moyen de sabres, de lances, de pieux, forcent les coupables à tomber dans cette fosse, et prenant une énorme cuiller, ils les font pleuvoir sur la tête des suppliciés pendant tout le temps de leur expiation.

5° Le cinquième enfer s'appelle Luhâ. Il y a là une immense chaudière en fer rouge remplie de fonte liquide. Les tortionnaires prenant les damnés par les pieds leur précipitent la tête dans la chaudière, où, épouvantablement brûlés, les damnés souffrent des douleurs atroces. C'est dans ce lieu que descendent à leur mort ceux qui ont tourmenté

quelqu'un, ont injurié Sam et insulté Sam ou injurié *Priam* ou un bonze.

6° Dans le sixième enfer, les torsionnaires prennent des chaînes de fer enflammées et cherchent, en les poussant, à faire tomber les damnés la tête en avant, puis les arrosent de fer fondu; ils se retournent alors et le torsionnaire, les traînant avec les chaînes, les tire et leur arrache la tête qui se sépare du corps et qu'ils placent sur un pieu de fer rouge. Au même moment, cette tête arrachée est remplacée sur le corps par une nouvelle. Si quelqu'un a pris des animaux pour leur tordre le cou, leur arracher les plumes ou les poils, a arraché les ailes des oiseaux pour les faire mourir, après sa mort, il tombe dans cet enfer.

7° Dans le septième enfer, appelé Phosabaléas, il y a un grand fleuve qui coule à pleins bords tantôt dans une direction, tantôt dans l'autre. L'eau de ce fleuve est d'une limpidité parfaite. Quand les damnés, consumés par le feu qui les dévore et traversant les flammes, se précipitent vers le fleuve pour y éteindre leur soif ardente, au moment où ils y arrivent, celui-ci se dessèche et l'eau en est changée en son. Ce son de riz brûle comme du feu. A peine les damnés, emportés par le besoin de satisfaire la soif qui les dévore, ont-ils essayé d'en boire, à peine cette eau est-elle arrivée dans l'estomac, qu'elle se change en feu qui les brûle jusqu'au fondement, leur consume tout l'intérieur du corps en leur faisant souffrir des douleurs inexprimables. Alors ils élèvent les mains au-dessus de la tête, pleurent, hurlent de

douleur en poussant des cris horribles, tant sont atroces les tourments incessants qu'ils ressentent. Ceux qui, prenant du son et de la paille, le mêlent avec le riz du bonze et disent que c'est du bon riz blanc, ceux-là, à leur mort, sont punis dans cet enfer.

8° Dans le huitième enfer, appelé *Sot Saka*, les tortionnaires, armés d'instruments piquants de tout genre, entourent les damnés. Ceux qui aiment à faire des entourages pour prendre les animaux dans la forêt, les mettent en cage pour les garder; qui, pour les prendre, vont creuser de grandes fosses (qu'ils recouvrent de branchages); ceux qui volent les biens principaux d'un autre, éléphants, chevaux, bœufs, buffles *pour les nourrir* eux-mêmes, tous ceux-là, après leur mort, tombent dans cet enfer[1].

9° Le neuvième enfer s'appelle Pîcac. Là, les tortionnaires prennent des chaînes de fer rouge dont ils entourent le cou des damnés, puis les tiraillent, les font tomber sur des plaques de fer rouge; alors ils les poussent et les entourent tous ensemble, ils les percent, les coupent avec toutes sortes de couteaux, puis, prenant le couteau sacré, ils leur hachent la chair qu'ils arrachent morceau par morceau, et la mettent de côté suivant les différentes parties, leur sciant le corps comme de la chair que l'on met en vente. Puis ils la rapportent. C'est la punition de ceux qui prennent un poisson et l'enferment dans

[1] Il y faut modifier légèrement le texte de ce paragraphe où il y a un passage inintelligible et des phrases mal construites.

un vivier, puis le gardent pour le vendre et se nourrir du fruit de cette vente, ou qui tuent des bœufs, des buffles ou des animaux quelconques, en prennent la chair et vont la vendre comme nourriture quotidienne.

10° Dans le dixième enfer, nommé *Borina namina*, il y a un grand fleuve plein d'urine et d'eau répandant une odeur insupportable. A une lieue de ce fleuve, cette eau fait tomber le nez en putréfaction. Dans cet enfer, il n'y a pas d'autres aliments pour apaiser la faim et la soif. Si un homme, maître d'un village ou d'une terre, a menti et trompé des gens du peuple, a établi des impôts ou des redevances sans suivre les règles de la miséricorde en consultant seulement sa puissance, ou si cet homme a trahi son ami ou a fait du tort à quelqu'un auquel il avait de l'obligation, celui-là, après sa mort, tombe dans cet enfer.

11° Le onzième enfer s'appelle *Lohêt cop*. Il y a un grand fleuve plein de sang et de vers; tous les damnés en sont sans cesse affamés et boivent le sang et les vers qui se changent en feu, et c'est là leur nourriture. Le parricide, celui qui empoisonne un saint et le dieu qu'on appelle Chareachic crehaî hâng vont, après leur mort, subir leur peine dans cet enfer.

12° Dans le douzième enfer, appelé Luhop lis, les torsionnaires, armés de cisailles de fer rouge, étirent au dehors la langue des damnés et la coupent; puis, saisissant un hameçon gros comme un

palmier, ils prennent la langue et la font tomber sur du fer rouge, puis ils scient la peau et la conservent comme une peau de bœuf. Les damnés souffrent alors des tourments si horribles que, poussant des gémissements de douleur, ils se roulent sur eux-mêmes, comme le poisson qu'un homme a pris et mis au sec. L'écume sort de leur bouche et ils perdent toute leur salive. Ceux qui ont menti, trompé, les hommes adonnés à la fraude, au vol, les marchands qui vendent, achètent ou échangent sans consulter la droiture, ceux qui se servent de fausses balances, de fausses mesures, donnent des raisons mensongères, veulent par arrogance s'emparer du bien d'autrui, tous ceux-là, après leur mort, seront punis dans le douzième enfer.

13° Le treizième enfer s'appelle Sàdapea la; les damnés sont plongés jusqu'aux reins dans du fer rouge. Les tortionnaires leur percent, leur déchirent le corps avec toutes sortes d'instruments tranchants; leur corps n'est plus alors que des lambeaux d'où s'écoulent en abondance du pus et du sang. Les tortionnaires leur déchirent les pieds et les jettent la tête en avant dans une fosse pleine de charbons enflammés; puis les entourant, ils les taillent, les déchirent en les poussant comme des bœufs qu'on veut forcer à rentrer à l'étable. Alors une énorme montagne de fer rouge roule et accable les damnés, puis une autre montagne, roulant à son tour du côté opposé, vient les écraser encore. Ces deux montagnes, roulant indéfiniment en sens opposé, viennent

alternativement écraser les damnés et réduire leurs corps en menus morceaux comme on écrase la lie de la canne à sucre pour en faire un *pansement* sur les ulcères. Les hommes qui ont volé la femme d'un autre, les femmes qui ont trompé leur mari, tous ceux-là, à leur mort, tombent dans cet enfer.

14° Dans le quatorzième enfer, nommé Avarara nŏrôc, il y a des torsionnaires armés de couteaux de toute espèce qui piquent, coupent tous les damnés et les précipitent dans un feu embrasé, et les torsionnaires, les prenant par les pieds, les font tomber dans ce feu. Les gens qui ont volé les femmes des autres sont précipités dans cet enfer.

15° Dans le quinzième enfer, appelé Luha Semphéali, il y a un grand nombre d'arbres hauts d'une lieue dont les épines, longues d'une palme et seize châman[1], sont en fer rouge et se dressent tout enflammées; quand, parmi les damnés, une femme est montée sur l'arbre, les hommes restent dessous; quand les hommes sont en haut, les femmes sont en bas. Les torsionnaires, armés de sabres, de lames et d'autres instruments tranchants, leur déchirent le corps en disant : « Voluptueux, au lieu de rester au pied de l'arbre, hâtez-vous donc d'y monter pour satisfaire vos désirs. » Les damnés montent mais rencontrent les épines, ils retombent et les torsionnaires les font monter de nouveau. Les hommes qui ont volé la femme d'un autre, les femmes qui ont trompé

[1] Le châman est la largeur du doigt. (H.)

leur mari sont, à la fin de leur vie, plongés dans les tourments de cet enfer.

16° Le seizième enfer s'appelle *Mieckha tiphi*. Les tourmentateurs, armés d'instruments tranchants de toute espèce, déchirent, coupent, tourmentent les damnés et les font souffrir.

5° ALMANACH PROPHÉTIQUE POUR L'AN 1865.

Prosterné à ses pieds, j'offre mes hommages au très-grand et très-illustre Prea put, qui a quitté la terre il y a 2,408 ans, et à Mahâ Sacrach, mort il y a 1,787 ans.

Nous entrons dans l'année Chhlou[1], 1227 de notre ère, le mardi, premier de la lune décroissante du mois Chet, à vingt minutes de nuit. Prea Baroûmmotin-câr part de Monthôr-reasey pour aller siéger à P. Thammo-reasey en passant par la route du milieu appelée Conavithey. C'est l'ange nommé Réac bôc, qui habite le paradis Moha-reach-chica, qui est cette année l'ange protecteur des hommes et des animaux; son habit est noir, son Somipot est en cristal *mennoren;* il porte une fleur de nymphéa derrière l'oreille et le sang lui sert de nourriture. Dans la main droite, il tient un arc, dans la main gauche un *treysor*. Monté sur un porc, il sert de guide à dix mille fois dix millions d'anges dont les corps, beaux et parfumés, sont couverts de vêtements différents. Puis ils s'envolent vers la pagode de cristal ap-

[1] Chhlou : Chacun des douze signes du cycle est représenté par un animal.

pelée Châmkhânthali, située sur le mont Kailâs, au milieu d'une épaisse forêt où l'on garde la tête de Cobel-maha-pròm.

Arrivés là, ils se réunissent et vont chercher la tête de Cobel-maha-pròm, la mettent sur un plateau d'or et la portent processionnellement faisant le tour de la montagne P. Sômêro-réach en suivant le cours du soleil, ce qui se fait en soixante minutes. Cette cérémonie achevée, ils reportent la tête à l'endroit où on la conserve; puis, s'étant réunis et concertés, ils vont se baigner dans le Maha Néat.

Cette pièce d'eau, où l'on arrive par sept accès, est alimentée par un rocher de cristal en forme de tête de bœuf très-belle, appelée Ousâp phā réach.

L'eau claire et fraîche procure le bien-être et le délassement. Alors l'ange constructeur P. Visa bâtit une maison appelée Thŏmosà-phackha pour recevoir les belles Canha, femmes des anges, au nombre de dix mille millions, qui s'occupent d'œuvres pieuses et de pratiques de dévotion.

Puis, tous s'étant baignés pour purifier leurs corps, bénissent le monde et appellent sur les hommes la prospérité pour qu'ils obtiennent une longue vie dans l'année qui commence. Le mercredi sera le second jour de la fête; le jeudi sera le troisième jour; ce sera un grand jour de fête pendant toute l'année. Les fêtes du nouvel an durent trois jours.

L'année sera fertile et abondante. C'est l'année Chhlou, la septième du cycle. Pendant les trois jours du nouvel an, tous les hommes devront s'occuper

d'œuvres pieuses, faire l'aumône, prier dévotement et sans cesse. De cette façon, les dix mille millions d'anges béniront le pays et lui donneront la tranquillité, les hommes jouiront d'une longue vie et d'un bonheur très-grand.

La prophétie dit que l'année commençant un mardi, il y aura dans le pays des voleurs et des pirates, des animaux aquatiques et terrestres féroces. Le deuxième jour étant un mercredi, il y aura de nombreuses maladies et de la tristesse pour les hommes en général, et, le troisième jour étant un jeudi, les bonzes, les hommes pieux et dévots jouiront de beaucoup de bonheur. Comme le Roca sera le roi des arbres pour cette année, la tranquillité régnera dans le pays et il n'y aura pas de grands malheurs. On prédit une grande abondance de pluie; grâce au jeudi, jour très favorable, cinq dragons naîtront pour donner naissance à cinq cents *mères des pluies*, qui seront ainsi partagées : deux cents à la montagne Sat-bariphon-chac-crelevat, cent cinquante aux forêts impénétrables, cent aux neuf grandes mers et cinquante pour le monde que nous habitons nous autres hommes. Au commencement et au milieu de l'année, les pluies seront en quantité convenable, ni trop, ni trop peu. A la fin de l'année, il pleuvra beaucoup, et on prédit que l'inondation de l'année dernière étant 10, celle de cette année sera 13, plus considérable donc que l'année dernière.

Quant à la cherté des marchandises, le riz, le paddez, le coton, le coco, l'arec, le sucre, seront

à bon marché (comme 6); les étoffes, la soie seront chères comme 3; le sel, le poisson salé, le tabac seront extrêmement chers. Cette année, on ajoutera un jour, de sorte que dans le mois Cher on se rasera la tête le quatorzième jour de la lune décroissante; l'année des bonzes commencera le dimanche premier jour de la lune décroissante du mois Asat, à la première heure de la nuit qui commence la saison des pluies, suivant l'habitude depuis les temps les plus reculés. Que le soleil et la lune soient témoins de la vérité des choses que je prédis [et qui] devront arriver pendant ces douze mois. Je bénis tous les travaux qu'on entreprendra, quels qu'ils soient, et vous souhaite beaucoup de bonheur. *Amen.*

4° ALMANACH PROPHÉTIQUE POUR L'AN 1866.

L'année 2408 de la mort de l'illustre, sage, grand et victorieux Boud'ha, 1788 de la grande ère (concile rassemblé par le roi P. Bat Srey Thommosocarach) et 1228 de l'ère vulgaire (fondation d'Angcor par P. Khét Méaléa). L'année présente commence le jeudi, 12 de la lune décroissante du mois Chêt, à 7 heures 3/4 de la nuit. En ce saint et illustre jour, le roi sort de Munchoréa-sey pour se rendre à P. Thommoréa-sey en suivant la route du milieu appelée Conno-vîthi; à ce moment, un ange, habitant du ciel, nommé Tevi-tivéa-maha-sangcran, descend et vient gouverner tous les anges, tous les hommes et tous les animaux, et veiller sur eux. Il est vêtu de vêtements rouges, il porte comme ornement

un nénuphar de diamant, il a sur les oreilles des fleurs de nénuphar et se nourrit de sésame et de fèves. Dans la main droite, il tient un sceptre, dans la main gauche, une aiguille. Assis sur l'éléphant qui lui sert de monture, il conduit tous les anges par milliers et millions, revêtus de leurs plus riches vêtements. Après s'être baignés dans une eau parfumée, ils se revêtent chacun de leurs habits, se rendent d'un vol rapide jusqu'à la pagode de cristal appelée Thâm Khanthali, située sur la montagne Kelas dans la contrée de P. Hém Papeau où est conservée la tête de Maha-Prôm. Lorsqu'ils sont tous réunis, ils vont adorer la tête de Maha-Prôm, et la plaçant sur un plateau d'or, ils lui font faire processionnellement par la route des Bœufs le tour de la montagne en suivant le cours du soleil, pendant soixante neath. Arrivés à la limite du monde, ils retournent porter leur précieux fardeau à l'endroit où ils l'ont pris. Puis tous les anges vont se baigner dans la pièce d'eau qu'on appelle Anot[1], laquelle a sept rivages et dont l'eau, fraîche et limpide, sort de la tête en diamant du bœuf Ousoppho-reach; [elle] leur procure une agréable et salutaire [impression].

Puis P. Vissocam (l'ange constructeur) élève une demeure appelée Thâm Supheac Sala qu'il offre aux

[1] C'est sans doute le même qui, dans le morceau précédent, est appelé Maha-Neat, de même que Ousoppho-reach y est appelé Ousappha-reach, etc. Ces variantes d'orthographe n'ont pas leur [illegible] surprendre, mais quand le cambodgien aura été étudié suffisamment, elles devront disparaître.

Tip-âcsar et aux Canha qui, par milliers et millions, sans cesse occupés d'œuvres pieuses et de prières, ne connaissent pas les peines et passent dans la félicité une longue vie, récompense de leurs mérites.

Pour que l'année nouvelle soit heureuse, le vendredi 13 étant moyen, le samedi 14 suffisant, ces trois jours indiquent l'abondance pour l'année Khal[1]. Pour fêter dignement le commencement de l'année pendant ces trois jours, les hommes devront s'appliquer aux bonnes œuvres, faire l'aumône, s'occuper d'exercices pieux, prier sans cesse les millions d'anges afin d'obtenir comme récompense l'abondance et une longue et heureuse vie.

La prédiction pour cette année qui commence est que le jeudi sera pour les hommes pieux un jour favorable; le vendredi, les marchands feront de mauvaises affaires, et le samedi sera le jour où les mandarins auront une grande puissance. Quel sera le roi? Ce sera le pilon à riz, et la tranquillité régnera dans le pays. Quant à la pluie, il y en aura beaucoup. Le dragon qui préside à la pluie distribuera six cents mères de pluie aux sept montagnes Barpon, aux confins du monde deux cents quarante mères de pluie, aux forêts P. Hêm bopéan cent quatre-vingts mères de pluie, à la mer cent vingt mères de pluie, dans le monde que nous habitons soixante mères de pluie. Au commencement et au milieu de la saison, il pleuvra beaucoup; à la fin, la quantité de pluie diminuera.

[1] « Tigre. »

Pour ce qui est de l'eau du fleuve, l'année dernière il restait 13; cette année, il ne reste rien, ce qui indique que les eaux seront plus hautes que l'année dernière; si elles l'étaient moins, ce serait signe de malheur.

Quant au bon marché ou à la cherté des marchandises, pour le riz, le coton, le coco, l'arec, le sucre, il reste 6; c'est signe de bon marché; les étoffes de coton, la soie, les étoffes de soie seront d'un prix raisonnable, il reste 3; pour le sel, le poisson salé, le tabac, il ne reste rien; ils seront chers, parce que cette année on élève le mois Asat qu'on compte deux fois sur les noms de P. Thâmmasat et de Tutijea sat.

C'est le premier jour de la décroissance de la lune Tutijéa sat, à 1 heure de la nuit, que commence la saison nouvelle d'après les traditions anciennes depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque où le soleil et la lune habitent leurs demeures ordinaires. A tous ceux qui feront n'importe quel travail dans les douze mois, bénédiction, bonheur et abondance.

5° CODE CAMBODGIEN

MEURTRE.

Hommes.		Femmes.	
1 à 3 mois.	6 bat.	1 à 3 mois.	1 bat.
4 à 6	2 tŏmlŏng.	4 à 6.....	1 tŏmlŏng.
7 à 9.....	10 bat.	7 à 9.....	2
10 à 11.....	3 tŏmlŏng.	10 et 11.....	10 bat.
1 et 2 ans..	4	1 et 2 ans..	3 tŏmlŏng.
3 et 4.....	5	3 et 4.....	4
5 et 6.....	6	5 et 6.....	5
7 et 8.....	8	7 et 8.....	7
9 à 16.....	11	9 et 10.....	8
16 à 20.....	12	11 et 15.....	9
21 à 25.....	13	16 à 20.....	10
26 à 40.....	14	21 à 30.....	12
40 à 50.....	12	31 à 35.....	11
50 à 55.....	10	36 à 40.....	10
55 à 60.....	8	41 à 45.....	9
61 à 65.....	6	46 à 50.....	8
66 à 70.....	4	51 à 55.....	7
71 à 75.....	3	56 à 60.....	6
76 à 80.....	10 bat.	61 à 65.....	4
81 à 85.....	2 tŏmlŏng.	66 à 70.....	3
86 à 90.....	6 bat.	71 à 75.....	10 bat.
91 à 100.....	1 tŏmlŏng.	76 à 80.....	2 tŏmlŏng.
		81 à 85.....	6 bat.
		86 à 90.....	1 tŏmlŏng.
		91 à 100.....	3 bat.

Nota. Le *bat*, si je ne me trompe, est le quart du *tŏmlŏng*, et vaut 4 francs, d'où il suit que le *tŏmlŏng* vaut 16 francs. Nous avons donc les valeurs suivantes :

3 bat .... = 12 fr.	3 tŏmlŏng. = 48 fr.	9 tŏmlŏng. = 134 fr.
6 ..... = 24	4 ..... = 64	10 ..... = 160
10 ..... = 40	5 ..... = 80	11 ..... = 176
	6 ..... = 96	12 ..... = 192
1 tŏmlŏng. = 16	7 ..... = 112	13 ..... = 208
2 ..... = 32	8 ..... = 128	14 ..... = 224

§ PLANTES UTILES.

RANGÉES PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE CAMBODGIEN.

J'ai soumis la liste qu'on va lire à M. Bureau, du Muséum d'histoire naturelle. M. Bureau et son aide, M. Poisson, ont bien voulu jeter un coup d'œil sur cette liste et me donner des indications pour la rectification de certains mots et l'appréciation du mérite de ce travail.

Les noms latins sont empruntés à Loureiro (*Flora Cochinchinensis*... *labore ac studio Iohannis de Loureiro*, Ulyssipone, 1790). — La nomenclature adoptée dans cet ouvrage a un peu vieilli; certaines désignations sont tombées en désuétude. Ainsi, pour la partie botanique, ce travail n'est pas tout à fait au courant de la science; mais il s'appuie sur un ouvrage connu; le lecteur, en se reportant à l'ouvrage de Loureiro, pourra facilement se retrouver.

Les initiales employées pour désigner l'usage des plantes ne sont pas toujours faciles à comprendre, l'auteur n'en ayant pas donné la valeur. A. signifie « alimentaire », M. « médicinale », C. « construction », T. « toiture » (C. T. sont plusieurs fois réunis). I. « industrielle » (?). E. peut signifier « économique » (Loureiro indique souvent un « usus œconomicus »). U. et O. ne sont pas clairs. S. U. signifie « sans usage », indiqué aussi par « S. us. ». Les abréviations : Teint.

— Parf. — Orn^t — signifient « Teinture, parfum, ornement ». — Du reste, Loureiro indique l'usage des plantes : en recourant à cet ouvrage, on obtiendra des renseignements plus sûrs et plus complets que par des initiales même intelligibles.

Le principal intérêt de cette liste est dans les noms indigènes que les botanistes demandent toujours aux voyageurs et n'obtiennent presque jamais. Loureiro donne bien des noms indigènes; on en trouve même de deux sortes dans son ouvrage, les noms « cochinchinois » et les noms « chinois ». Mais ils ne coïncident pas avec ceux du docteur Hennecart, et cela s'explique sans difficulté. Les noms « cochinchinois » de Loureiro sont *annamites*, ceux de Hennecart sont *cambodgiens*. Ainsi, par ce côté, le travail que nous publions est entièrement neuf; et ce qui lui donne entrée dans le *Journal asiatique* est précisément ce qui peut faire son mérite aux yeux des botanistes. Nous voulons espérer que la présente liste ne sera pas inutile aux savants du Muséum d'histoire naturelle pour le grand travail qu'ils préparent sur la Flore de l'Indo-Chine.

L'ordre alphabétique des mots rangés sous les différentes lettres est très-peu rigoureux. Des noms qui devraient être voisins sont séparés; des noms qui sont voisins devraient être séparés. Rien ne nous paraît justifier ces irrégularités; mais il ne nous appartenait de faire aucune rectification, et nous donnons la liste telle qu'elle est dans les papiers du docteur Hennecart, écrite de sa main.

A

Ambou (*Crepidum vestitum*)		Polyand. monog.	C. T.
Ampong (*Saccharum fundatorium*)	Graminées	Triand. digyn.	U.
Antong sâ (*Grannia pinnata*)	Crapulacées	Pentand. pentag.	Tout
Andat ca (*Panicum Italicum*)	Graminées	Triand. digyn.	A.
Ampou (*Saccharum officinarum*)	Graminées	Triand. digyn.	A.
Ampo'l (*Tamarindus Indica*)	Légumineuses	Monad. triand.	A.
Anchanh (*Gaudina Anatica*)	Pyrénacées	Didyn. angios.	M.
Andat khla (*Sida Indica*)	Malvacées	Monad. polyand.	M.
Andat ntar (*Ficus benjamina*)	Moracées	Polyg. trioc.	M.
Ambou (*Ficus septica*)	Moracées	Polyg. trioc.	M.
Anken dey crehâm (*Mimosa feroc*) (*Gleditschia sinensis*)	Légumineuses	Polyg. mon.	O.

B

Bacmar (*Chamerops Cochinchinensis*)	Palmées	Polyand. diœc.	C. T.
Ba ba sâ (*Laurus Indica*)	Laurinées	Enneand. monog.	E.
Ba ba crehâm (*Laurus pilosa*)	Laurinées	Enneand. monog.	E.
Bandeng (*Psidium pomiferum*)	Myrtacées	Icos. monog.	A.

C.

Cachas (*Gossypium herbaceum*)	Malvacées	Monad. pol.	I.
Chhin teal (*Pouchi olivea*)	Térébinthacées	Polyand. monog.	L.
Ceyl (*Angia Sinensis*)		Pol. mon.	I.
Cor (*Bombax pentandrum*)	Malvacées	Monad. pol.	I.
Chomnoas srou (*Schifera glutinosa*)		Diœc. polyad.	I.
Cruor (*Vateria ferruginea*)	Légumineuses	Polyand. monog.	C.
Chou (*Corypha pilosa*)	Palmées	Hexand. monog.	L.
Cachet Uimiet (*Smilax pseudo-China*)	Asparaginées	Diœc. hexand.	U.
Chee tum (*Gardenia grandiflora*)	Rubiacées	Pentand. monog.	Tout

Une accolade, joignant les deux termes ombre et accompagnée du signe de Gaster-ingatous, se trouve dans le manuscrit original.

Chrey (*Rhizophora gymnorrhiza*) . . .	Rhizophorées. .	Dodécand. monog.	Teint.
Chumpu (*Carthamus tinctorius*)	Synanthérées . .	Syng. polyg. eqât .	Teint.
Cra pin (*Lausonia spinosa*)	Lithrariées	Octand. monog. . .	Parf.
Crovanh (*Amomum Cardamomum*) . .	Scitaminées . . .	Mon. mon	A.
Crovanh prey (*Amomum medicum ?*).	Scitaminées . . .	Mon. mon	A.
Cresang crehum (*Allium odorum*) . . .	Liliacées	Hex. mon.	A.
Chpuor (*Rumex crispus*)	Polygonées	Hex. trigyn.	A.
Crechiu tamat (*Jambolifera odorata*).	. . . . .	Oct. mon	A.
Cresang thôm (*Polygonum odoratum*).	Polygonées	Oct. triq	A.
Cheulat day (*Euphorbia edulis*)	Euphorbiacées.	Dodécand. trig . . .	A.
Chhuc (*Nymphea Nelumbo*)	Nelumbiées . . .	Polyand. monog. .	A.
Croch pâem (*Citrus Aurantium*)	Hespéridées . . .	Polyad. icos	A.
Croch chu (*Citrus nobilis*)	Hespéridées . . .	Polyad. icos	A.
Croch cuech long (*Citrus fusca*)	Hespéridées . . .	Polyad. icos	A.
Croch cuech (*Citrus Decumana*)	Hespéridées . . .	Polyad. icos	A.
Chi vea (*Cacalia procumbens*)	Synanthérées . .	Polyg. égale	A.
Cacor dămrey (*Arum sagittifolium*) . .	Aroïdées	Gynand. polyand.	A.
Chec (*Musa*)	Musacées	Polyg. monœc . . .	A.
Coho't (*Asplenium bulbosum*)	Fougères	Polyg. triœc	A.
Craco (*Amomum villosum*)	Amomées	Mon. mon	M.
Crakey (*Amomum medium*)	Amomées	Mon. mon.	M.
Condac au khman (*Cyatula geniculata*)	Nyctagynées . . .	Pent. mon	M.
Crelien mo'n (*Celosia castrensis*) . . .	Amaranthacées.	Pent. mon	M.
Ca khmoch (*Polia arenaria*)	?	Pent. mon	M.
Chec khlanh prey (*Trisanthus Cochinchinensis*)	Ombellifères . .	Pent. dig	M.
Chec chu'ng cu (*Acorus Calamus*) . .	Aroïdées	Hex. mon.	M.
Chec chap (*Toluifera Cochinchinensis*).	Légumineuses .	Décand. mon	M.
Chenlong (*Ruta Chalepensis*)	Rutacées.	Décand. mon	M.
Con semach (*Eugenia corticosa*)	Myrtacées	Icos. mon	M.
Chuc rọt (*Artemisia Judaïca*)	Légumineuses .	S. Polyg. sup	M.
Cra op (*Baccharis Dioscoridis*)	Synanthérées . .	S. Polyg. sup	M.
Cherey[1] (*Andropogon schœnantus*) . .	Graminées	Polyg. monœc . . .	M.

[1] Sâcrey ? ru'. — (Note mise en marge devant le mot *Cherey*.)

Cantus chhké (*Parietaria Cochinchinensis*)	Urticées	Polyg. monoec.	M.
Compong pary (*Janusa? repens*)	Onagrariées	Déc. mon.	[illegible]
Chho (*Hibiscus rosa Sinensis*, *hermia*)	Malvacées	Monad. polyand.	Orn'
Chhe ro (*Cassia Indica*) (*Balisier*)	Cannées	Monand. monog.	Orn'

D

Dông (*Cocos nucifera*)	Palmiers	Monoec. hexand.	A.
Dông chhé (*Nypa*)	Palmiers	Monoec. hexand.	A.
Doc po (*Melia azedarach*)	Meliacées	Décand. mon.	A.

H

? Hong takhé (*Aloe perfoliata*)	Liliacées	Hex. mon.	M.

K

Khley (*Dopher cannabina*)	Thymelées	Oct. mon.	I.
Keokt (*Polycias bipinnata*)		Tétr. mon.	C.
Kekro (*Tectona theca*)	Verbénacées	Pent. mon.	C.
Khno (*Polyphema Jaca*)	Artocarpées	Monoec. mon.	
Khno prey (*Polyphema champedak*)	Artocarpées	Monoec. mon.	
Khoe (*Fagus castanea*)	Cupulifères	Monoec. polyand.	
Khan mâ (*Bambix tectoria*)		Décand. trigyn.	C. T.
Khman (*Ebenoxylum verum*)	Ébénacées	Dioec. triand.	E.
Khchong (*Diospyros decandra*)	Ébénacées	Oct. monog.	E.
Khnol (*Erythrynaeae lagenaria*)	Légumineuses	Diad. decand.	U.
Khlôc (*Cucurbita lagenaria*)	Cucurbitacées	Monoec. syngen.	U.
Khnhey (*Amomum Zingiber*)	Scitaminées	Mon. monog.	A.
Ketrus (*Allium cepa*)	Liliacées	Hex. monog.	A.
Ketrus sâ (*Allium sativum*)	Liliacées	Hex. monog.	A.
Ketrus mul (*Allium triquetrum*)	Liliacées	Hex. monog.	A.
Khchi (*Mentha crispa*)	Labiées	Didyn. gymnosp.	A.
Khchi sâ (*Amaranthus polygamus*)	Amaranthacées	Monoec. pentand.	A.

Khdat[1] (*Arum Colocasia*)	Aroïdées	Gynand. polyad	A.
Khchi (*Commelina Coceninensis*)	Commélinées	Triand. monog	A.
Kèang (*Allophylus ternatus*)	?	Oct. monog	M.
Khlanh khlum (*Portulaca oleracea*)	Portulacées	Dodéc. mon	M.
Kedat (*Mentha Pulegium*)	Labiées	Didyn. gymn	M.
Khtis (*Cacalia bulbosa*)	Synanthérées	S. Polyg. eg	M.

L

Lôt (*Dicalyx Cochinchinensis*)		Polyg. diœc	C.
Lohong khnè (*Pistacea oleosa*)	Térébinthiacées	Diœc. pent	Parf.
Longo (*Sesamum orientale*)	Bignoniacées	Didyn. angiup	A.
Lovea chu (*Hibiscus Surattensis*)	Malvacées	Monad. polyand	A.
Lohong loving (*Momordica charantia*)	Cucurbitacées	Monœc. syng	A.
Lepou (*Cucurbita melopepo*)	Cucurbitacées	Monœc. syng	A.
Lohong (*Carica papaya*)	Papayacées	Diœc. decand	A.
Lumpon (*Ixia Sinensis*)	Iridées	Triand. monog	M.
Lac (*Datura metel*)	Solanées	Pent. mon	M.
Ling lac (*Asarum Virginicum*)	Aristolochiées	Dodéc. mon	M.
Lompang (*Coix lacryma*)	Graminées	Monœc. triand	M.

M

Môn (*Morus Indica*)	Urticées	Monœc. tétrand	I.
Méan chê (*Santalum album*)	Santalacées	Tétrand. monog	E.
Mesau srou (*Phyllodes placentaria*)	Amomées	Mon. mon	A.
Merech (*Piper nigrum*)	Pipéracées	Diand. trig	A.
Mertis (*Capsicum*)	Solanées	Pentand. monog	A.
Meno's (*Bromelia ananas*)	Broméliacées	Hexand. monog	A.
Ma om prey (*Diceros Cochinchinensis*)	Gessnériacées	Didyn. angiosp	A.
Meloc rang (*Meteorus coccineus*)	Myrtacées	Monad. polyand	A.
Melu (*Piper betel*)	Pipéracées	Diand. trig	M.
Menchê (*Santalum album*)[2]	Santalacées	Tétrand. monog	M.

[1] Les mots *khdat* et *kedat* sont joints par un trait accompagné du signe de l'interrogation dans le manuscrit original.

[2] Ce terme, qui est le nom du bois de *Santal*, se retrouve plus haut avec une légère

Mert s ochang (*Capsicum baccatum*)	Solanées	Pent. monog		M.
Mdi cuot (*Cedrela rosmarinus*)	Méliacées	Pent. monog		M.
Mreung sous chôn (*Coriandrum sativum*)	Ombellifères	Pent. dig		M.
Mo (*Lawsonia faloata*)	Lithraceses	Oct. mon		M.
Mako pdat (*Laurus Myrcha*)	Lauracées	Enn. mon		M.
Mong cré (*Melastoma septemnervia*)	Melastomacées	Dec. mon		M.
Mouk ka (*Chrysanthemum procumbens*)	Synanthérées	S. Polyg. sup		M.

N

Neang smog (*Coix lacryma*)	Graminées	Monoec. triand		A.
Nomong chrung (*Cucumis acutangulus*)	Cucurbitacées	Monoec. syng		A.
Nko (*Morinda corifolia*)	Rubiacées	Pent. mon		M.
Nol (*Crinum Asiaticum*)	Amaryllidées	Hex. mon		M.
Noon srey (*Sida rascosa*)	Malvacées	Monad. polyand		M.

P

Pey cas (*Illicium anisatum*)	Magnoliacées	Polyand. polyg		M.
Pechat (*Cambogia pata*)	Guttifères	Polyand. monoec.		I. M.
Pôta plang (*Ko-lon pilosa*)		Doec. dodecand		C.
Phnom (Phôm ?) (*Nauclea orientalis*)	Rubiacées	Pent. monog		C. E.
Phdan chang (*Calamus Scipionum*)	Palmiers	Hexand. monog		E.
Phdan tlâbing (*Calamus petreus*)	Palmiers	Hexand. monog		U.
Phdan som (*Calamus verus*)	Palmiers	Hexand. monog		U.
Phdan ta-o (*Calamus amarus*)	Palmiers	Hexand. monog		U.
Phdan angôac (*Calamus dulcis*)	Palmiers	Hexand. monog		U.
Phdan thmâ (*Calamus rudentum*)	Palmiers	Hexand. monog		U.
Phnay prey (*Juglans Cataqpa*)	Juglandées	Monoec. polyand		Tous

différence dans l'orthographe du nom cambodgien et marqué de la lettre E, ou il est marqué M. En effet, Loureiro attribue à cette plante des propriétés médicinales (certes la médecine) et un usage économique (on l'emploie comme parfum et pour faire des cercueils indestructibles). E signifie sans doute « économique ».

Ponlê cham (*Derris pinnata*)	.....	Diadelph. décand.	Parf.
Ping pă (*Solanum lycopersicum*)	Solanées	Pent. mon	A.
Phluor angkêp (*Sium sisarum*)	Ombellifères	Pent. digyn	A.
Preséal phoca sâ (*Allium Ascalonicum*)	Liliacées	Hex. mon	A.
Poc (*Tacca pinnatifida*)	Taccacées	Dodécand. trig	A.
Pretéal sima (*Ocymum gratissimum*)	Labiées	Didyn. gymnosp	A.
Propey (*Dolichos tetragonolobus*)	Légumineuses	Diad. décand	A.
Propey obêc (*Dolichos altissimus*)	Légumineuses	Diad. décand	A.
Put léa moup (?)	Graminées	Monœc. triand	A.
Phnu'l crehâm (*Ficus auriculata*)	Morées	Polyg. triac	A.
Phoo't phcho (*Agaricus integer*)	Champignons	.....	A.
Phoo't thboc (*Agaricus deliciosus*)	Champignons	.....	A.
Phoo't smach (*Helvella amara*)	Champignons	.....	A.
Phoo't trochec chheou (*Peziza auriculata*)	Champignons	.....	A.
Phoo't âmbau (*Clavaria pistillaris*)	Champignons	.....	A.
Pretéal vong prĕa tu'c (*Amomum Zerumbet*)	Amomées	Mon. mon	M.
? Pro (*Kæmpferia galanga*)	Amomées	Mon. mon	M.
Pra cŏnchap (*Fagara piperita*)	Rutacées	Tétrand. monog	M.
Pobas (*Antherura rubra*)	Rubiacées	Pent. mon	M.
Phon uong kep prey (*Sium Græcum*)	Ombellifères	Pent. dig	M.
Phdau sva (*Flagellaria Indica*)	Joncées	Hex. mon	M.
Phtî cra op (*Laurus Cinnamomum*)	Laurinées	Enn. mon	M.
Phtî sroc chen (*Laurus Caryophyllus*)	Laurinées	Enn. mon	M.
Ponla sot (*Tribulus terrestris*)	Rutacées	Déc. mon	M.
Puch (*Myrtus trinervia*)	Myrtacées	Icos. mon	M.
Pretéal angcor chum (*Ocymum gratissimum*)[1]	Labiées	Didyn. gym	M.
Polium (*Artemisia vulgaris*)	Légumineuses	S. Polyg. sup	M.
Phnieu (*Morus alba*)	Urticées	Monœc. tétrand	M.
Phoca ro't (*Commia Cochinchinensis*)	?	Diœc. monand	M.
Pretéa (*Rhamnus zizyphus*)	Ramnées	Pent. monog	A.
? Pŏ (*Ficus religiosa*)	Morées	Polyg. triœc	S. U

[1] Voir ci-dessus *Pretéal sima*. — C'est une plante médicinale et alimentaire.

R

Romdeuh (*Pimela alba*)	Térébinthacées	Monad. hex	A.
Reces srok (*Arundo Bambo*)	Graminées	Triand. dig	C.
Reces prey (*Arundo agrestis*)	Graminées	Triand. dig	C.
Reces srok chen (*Arundo piscatoria*)	Graminées	Triand. dig	U.
Reces kèn	Graminées	Triand. dig	U.
Rengieng (*Hypericum Cochinchinense*)	Hypericées	Polyad. polyand	U.
Remiet (*Curcuma rotunda*)	Zingibéracées	Monand. monog	Tous.
Romdeng [1] (*Amomum galanga*)	Zingibéracées	Monand. monog	A.
Remiet con khchey (*Curcuma longa*)	Zingibéracées	Monand. monog	M.
Remiet mon (*Curcuma pallida*)	Zingibéracées	Monand. monog	M.
Rzng ta'e (*Cassia sonchifolia*)	Synanthérées	S. Polyg. eg	M.
Rebas (*Symphanthus spanmnifolia*)	Euphorbiacées	Monoec. mon	M.
Romdeng [2] (*Panax fruticosum*)	Araliacées	Polyg. dioec	M.
Rengieng [1] (*Hypericum Cochinchinense*)	Hypericinées	Polyad. polyand	C.

S

Sondec mo'm (*Arachis hypogea*)	Légumineuses	Diad. decand	I.
Sâort (*Barysylum rufum*)	.....	Decand. mon	C.
Seheng (*Opa metrosideros*)	Myrtacées	Icos. mon	C.
Sdom khlang (*Saccharum spicatum*)	Graminées	Triand. dig	C. T.
Sout (*Mangifera fœtida*)	Térébinthacées	Pent. monog	E.
Sunrt tô [1] (*Hibiscus tiliaceus*)	Malvacées	Monad. polyand	U.
Sang sap (*Cratægus Indica*)	Rosacées	Icos. monog	U.
Smach (*Melaleuca leucadendra*)	Myrtacées	Polyad. icos	U.
Sla (*Areca catecha*)	Palmiers	Monoec. polyand	Tous.
Snaau (*Eclipta erecta*)	Synanthérées	Syng. polyg. sup	Pard.
Sout (*Mangifera Indica*)	Térébinthacées	Pent. mon	A.
Sout chen ti (*Anacardium occidentale*)	Térébinthacées	Eucand. monog	A.
Spu (*Averrhoa Carambola*)	Oxalidées	Decand. pentag	A.
Spey mo'm (*Raphanus sativus*)	Crucifères	Tetradyn. siliq	A.

[1] Les deux romdeng sont réunis par un trait accompagné d'un point d'interrogation.
[2] Cet plus haut avec la lettre C. Plante serrant à tuer les ramen et des oiseaux.

Spey d'om (*Brassica oleracea*)	Crucifères	Tétradyn. siliq.	A.
Sondêc chen long (*Phaseolus tuberosus*)	Légumineuses	Diad. décand.	A.
Sondêc khieu (*Phaseolus radiatus*)	Légumineuses	Diad. décand.	A.
Sondêc Cong (*Phaseolus Mungo*)	Légumineuses	Diad. décand.	A.
Spey sroc cheu (*Buphthalmum oleraceum*)	Synanthérées	Polyg. sup.	A.
Sma muc (*Neptunia oleracea*)	Légumineuses	Polyg. monœc	A.
Smau comphlu'ng (*Verbena officinalis*)	Verbénacées	Diand. monog	A.
Smau laat (*Cyperus rotundus*)	Cypéracées	Triand. monog.	M.
Smau phlê lumpeng (*Scabiosa Cochinchinensis*)	Dipsacées	Tétrand. monog.	M.
Slap cherva (*Plantago major*)	Plantaginées	Tétrand. monog.	M.
Slap téa (*Ilex aquifolium*)	Ilicinées	Tétrand. tétrag.	M.
Sleng (*Strychnos nux vomica*)	Apocynées	Pent. mon.	M.
Sebang (*Gentiana scandens*)	Gentianées	Pent. dig.	M.
Smau loving (*Pharnaceum mollugo*)	Portulacées	Pent. trig.	M.
Smau chu'ng era (*Juncus bulbosus*)	Joncées	Hex. mon.	M.
Srou dômno'p (*Oryza glutinosa*)	Graminées	Hex. dig.	M.
Spey siem (*Sinapis brassicata*)	Crucifères	Tétrad. siliq.	M.
Spey ucân (*Sinapis Pekinensis*)	Crucifères	Tétrad. siliq.	M.
Sondec do'm (*Cytisus Cajan*)	Légumineuses	Diad. mon.	M.
Sa chomca (*Erigeron Philadelphium*)	Synanthérées	S. Polyg. sup.	M.
Sloc chhmo tum (*Tussilago farfara*)	Synanthérées	S. Polyg. sup.	M.
Spong (*Pinus sylvestris*)	Conifères	Monœc. monad.	M.
Sambuor prey (*Mimosa fera*) [1]	Mimosées	Polyg. monœc	M.
Sedan (*Gonus amarissimus*)	?	Polyg. diœc	M.
Sbeng (*Pinus Abies*)	Conifères	Monœc. monad.	C.
Sôcrey (*Andropogon schœnanthus*)	Graminées	Polyg. monœc.	A.
Sacu			A.

[1] La *Mimosa fera* a déja été citée (voir lettre A) sous un autre nom, avec accompagnement de l'initiale O; nous ne savons ce que cette lettre peut signifier. Loureiro dit qu'on fait avec cette plante des haies impénétrables : il en explique aussi les vertus médicinales qui justifient l'emploi de la lettre M. Il est à remarquer que Loureiro donne à cette plante deux noms *cochinchinois* (annamites) comme Hennecart lui en donne deux *cambodgiens*.

T

Trang	(*Phœnix farinifera*?) (*Pandanus Leris*)	Pandanées	Dioec. monand.	C. phœnix
Tatran	(*Indica Cochinchinensis*)		Pent. mon.	C.
Thô' cont'l khman	(*Cyperus elatus*)	Cyperacées	Triand. monog.	U.
Thmey	(*Urtica sinua*)	Urticées	Monoec. tetrand.	U.
Trôm	(*Indigofera tinctoria*)	Légumineuses	Diadelph. décand.	Tinct.
Tombong chuvea	(*Convolvulus Batatas*)	Convolvulacées	Pentand. monog.	A.
Tombong soun	(*Ipomœa tuberosa*)	Convolvulacées	Pentand. monog.	A.
Tcrouon	(*Convolvulus reptans*)	Convolvulacées	Pentand. monog.	A.
Trop phoea	(*Solanum album*)	Solanées	Pentand. monog.	A.
Trop cu	(*Solanum melongena*)	Solanées	Pentand. monog.	A.
Trapeang chu	(*Vitis Indica*)	Ampelidées	Pentand. monog.	A.
Tchin	(*Psidium pyriferum*)	Myrtacées	Icos. monog.	A.
Ta	(*Thea Cochinchinensis*)	Ternstromiacées	Polyand. monog.	A.
Tran	(*Arum esculentum*)	Aroïdées	Gynand. polyand.	A.
Trosse pahs	(*Cucumis sativus*)	Cucurbitacées	Monoec. syng.	A.
Trosse soun	(*Cucumis melo*)	Cucurbitacées	Monoec. syng.	A.
Trolach	(*Cucurbita pepo*)	Cucurbitacées	Monoec. syng.	A.
Tombong ieou	(*Dioscorea oppositifolia*)	Dioscoréées	Triand. monog.	A.
Tombong phlar	(*Dioscorea chinensis*)	Dioscoréées	Triand. monog.	A.
Tip pi mor	(*Nardus Indica*)	Valérianées	Triand. monog.	M.
Trochu cranh	(*Polypara Cochinchinensis*)	Pipéracées	Triand. trigyn.	M.
Thnam	(*Nicotiana fruticosa*)	Solanées	Pent. mon.	M.
Thmey pey	(*Mussenda frondosa*)	Rubiacées	Pent. mon.	M.
Tôto'n	(*Punica granatum*)	Myrtacées	Icos. mon.	M.
Tombong cressang	(*Dolichos trilobus*)	Légumineuses	Diad. mon.	M.
Tombong chrue	(*Sedum heterophylla*)	Synanthérées	Syng. monog.	M.
Tran	(*Arum esculentum*)	Aroïdées	Gyn. polyand.	M.
Tû'e dâ	(*Phyllanthus urinaria*)	Euphorbiacées	Monoec. triand.	M.

[1] Citée plus haut avec la lettre A ; c'est en effet une plante à la fois alimentaire et médicinale.

V

Veá dey keó (*Justicia tinctoria*)	Acanthacées...	Diand. monog...	Teint.
Veá condieng (*Commelina communis*)	Commésinacées.	Triand. monog...	A.
Uloc (*Cucurbita citrullus*).....	Cucurbitacées..	Monœc. syng....	A.
Veá voi (*Convolvulus arvensis*)	Convolvulacées.	Pent. mon.....	M.
Veá phoca remiet (*Convolvulus tomentosus*).....	Convolvulacées.	Pent. mon.....	M.
Veá sneng cu (*Tabernæ montana bovina*).....	Apocynées....	Pent. mon.....	M.
Veá trepeang bach iur (*Polygonum perfoliatum*).....	Polygonées....	Oct. trig.....	M.
Veá contruc (*Limonia monophylla*)..	Aurantiacées..	Déc. mon.....	M.
Veá sangcot prac (*Sida alnifolia*)...	Malvacées.....	Monad. polyand..	M.
Veá crom (*Glycyrrhiza glabra*)	Légumineuses.	Diad. mon.....	M.

Nota. Les noms cambodgiens sont la partie la plus importante de ce travail. Nous avons fait tous nos efforts pour les reproduire exactement. L'écriture du manuscrit est lisible; cependant, il y a des cas où des lettres peuvent se prendre l'une pour l'autre, par exemple *u* et *n*. Dans deux ou trois cas nous avons été très-incertain; mais nous croyons que les erreurs de ce genre qui ont pu se glisser dans la liste ci-dessus sont peu nombreuses, et que la très-grande majorité des noms cambodgiens est fidèlement reproduite.

ÉTUDES CUNÉIFORMES,

PAR

M. François LENORMANT

I

Le caractère [illegible] dans les textes accadiens et assyriens.

L'idéogramme [illegible] est un de ceux qui jouent un rôle important dans les textes accadiens ou sumériens, comme on voudra les appeler, et qui ne figurent pas dans les fragments parvenus jusqu'à nous des Syllabaires; du moins, c'est par une restitution, qui a pu paraître hardie à quelques personnes, que je l'ai rétabli dans Syllab. A. 342-345. En étudiant les significations du caractère, je justifierai, je crois, amplement cette restitution.

Une explication est nécessaire, en commençant sur les distinctions typographiques employées dans les transcriptions. Pour éviter toute confusion entre les deux idiomes dont nous comparons constamment les documents, nous employons les *petites capitales* à transcrire l'accadien ou sumérien, et l'italique à transcrire l'assyrien sémitique. Les *grandes capitales* représentent, d'après leur valeur phonétique ordinaire, les caractères employés, comme idéogrammes, dans les textes de l'une ou de l'autre langue, lorsque nous en ignorons encore la lecture.

𒅆 a plusieurs lectures distinctes, et de plus, avec une de ces lectures, il représente deux radicaux accadiens homophones, mais qu'il est impossible de confondre.

La lecture fondamentale est GAB, qui a fourni la valeur phonétique la plus habituelle du signe dans les textes assyriens; cette lecture est si positive, résulte si nettement de l'emploi du caractère comme phonétique, qu'elle n'est contestée par personne, même par les adversaires les plus systématiques des études accadiennes. C'est un point absolument acquis à la science.

Un premier radical GAB correspond très-exactement au sémitique פטר, dans toutes ses acceptions, de « fendre, ouvrir », et enfin « délivrer » en ouvrant; aussi est-ce par *paṭaru* qu'il est le plus souvent traduit en assyrien :

INGAB (3e p. du 1er indicatif, prétérit) = *ipṭur* : W. A. I. II, 11, l. 44, g-h.

GANENGABA (1er précatif objectif) = *luptir* : W. A. I. IV, 16, 2, l. 60-61.

UMENIGAB (2e p. de l'optatif) = *buṭur* (pour *paṭur*) : W. A. I. IV, 19, 2, l. 12-13.

GABA (impératif) = *buṭur* : W. A. I. IV, 28, 4, l. 14-15.

. . . ADU ŚU MULU KA GABA « [la chaleur] de la peau de l'homme la surface fendant » = *supatu sa ina masuki*

nisi patrat « la chaleur[1] qui dans la peau de l'homme (est) fendant » ; W. A. I. II, 17, l. 73, a-b.

Le « chien de garde », assyrien *natru*, de נטר (voy. Fr. Delitzsch, AS, p. 34), est appelé, en accadien, LIR KA GABA « chien qui ouvre la gueule » (W. A. I. II, 6, l. 9, a-b).

Nous avons aussi :

(IZ) DU[2] GARBALAL[3] — *sikkit*[4] *napte* « celui qui ouvre la porte » : W. A. I. II, 22, l. 5, a-b.

(IZ) DU GAR GAB « ce qui ouvre la porte » — *mupat titur* « l'ouverture » : W. A. I. II, 22, l. 2, a-b; 44, l. 42, a-b.

(IZ) DU GAR GAB — *naptartur* : W. A. I. II, 22, l. 3, a-b; 44, l. 43, a-b.

(IZ) DU GAR GAB — *naptetur* : W. A. I. II, 22, l. 4, a-b; 44, l. 44, a-b.

Ces exemples montrent que GAB, dans le sens d'« ouvrir », pouvait être traduit par פתח aussi bien que par פצר. On trouve même INGAB — *ipte* (W. A. I. II, 11, l. 45, g-h), qui révèle l'existence d'une

[1] Cf. le syrique ܦܨ « brûler », ܦܨܐ « chaleur ».

[2] Sur (IZ DU « porte », voy. W. A. I. II, 44, l. 59, c-d; 45, l. 11, a-b, et 25, 2; 62, l. 71, g-h; la lecture DU est donnée par Sylab. AA, 33, qui prouve que le signe IZ est ici un déterminatif aphone.

[3] Composé de GAB et de LAL.

[4] Dans Tigl. col. 3, l. 19, ce mot, dont on a aussi la forme *sikkatur*, désigne les défiles des montagnes; c'est originairement la « rupture », de la racine שכך, parallèle à שקק.

forme פטח, parallèle à פתח, et à laquelle on peut comparer l'arabe فتح.

Le même radical se retrouve dans :

ZAGGAB = *sibbu* « seuil »[1], mot à mot ZAG-GAB « limite[2] de l'entrée » : E. A. II, 1, p. 270-271, l. 32 et 35.

NIGAB « portier » (employé comme allophone dans le récit de la descente d'Istar aux enfers, l. 13, 14, 21, 25, 37 et 39), dont la lecture assyrienne nous est fournie par la tablette nouvelle BM. S. 12, où on lit : (IZ) DU NIGAB = *pitû dalta ;* (IZ) DU NIGAB = *muselu dalta*[3]. Voyez encore dans W. A. I. IV, 1, col. 2, l. 46-47 et 50-51, où sont mentionnés « les Esprits des portes de la terre[4], au nombre de sept », ZI IQ KURRA SIESNA BI, et « l'Esprit du dieu Negab (le portier), grand portier de la terre », ZI NEGAB NIGAB GAL KURRAGE.

Enfin je rappellerai cette phrase de W. A. I. II, 18, l. 38, a-b : GABBI SUχABGAGAENE[5] = *iradsunu li-*

[1] Cf. l'hébreu סף.

[2] ZAG = *pat*, hébr. פאה (W. A. I. II, 50, l. 63, c-d); cf. F. Delitzsch, AS, p. 121.

[3] Pourtant le mot *nigab* paraît s'être naturalisé en assyrien, car il y forme l'abstrait *nigabutu*, que nous avons dans W. A. I. II, 67, l. 56 : *Idibi'ili ana nigabuti ina eli Muśri askun, ina mati kalisina sa*... « J'ai institué Idibaal dans la garde des défilés sur le pays de Mousri, dans tous les pays qui... » Cette *nigabutu* était un véritable office de *dervend-agassi*, pour parler le langage de l'administration turque.

[4] KURRA « le pays » est traduit, à la ligne 51, par *irṣitu* « la terre »; voyez encore un exemple que nous citons immédiatement après.

[5] AE forme ici une diphthongue dont nous ignorons la prononcia-

turu « qu'ils ramènent (referment) leurs gouffres »[1]. La même acception substantive de GAB = *trad* se retrouve encore dans W. A. I. iv, col. 4, l. 39-40 = GABZI = *tradka* — et 30, col. 3, l. 8-9 : INDI GAB KURRA = *irid ana trad irṣiti* « il est descendu dans le gouffre de la terre ».

Dans le sens de « délivrer », qui appartient aussi au sémitique פטר, nous rencontrons le composé abstrait SAMGAB, traduit par *iptiru* « liberté », dans W. A. I. ii, 13, l. 16-19, a-b :

SAMGAB = *iptiru* « liberté »;

SAMGABANI = *iptirusu* « sa liberté »;

SAMGABANIKU = *ana iptirisu* « pour sa liberté »,

SAMGABANIKU KÛ SILALE = *ana iptirisu kaspa isma* « pour sa liberté, il paye de l'argent ».

C'est dans le même sens que j'entends INGAB = *isi* dans W. A. I. ii, 11, l. 46, g-h; car j'y vois le verbe אשר, hébr. ישר. En parlant des péchés, GAB = *patar* « délivrer » prend la signification spéciale d'« absoudre ». Nous en avons un bel exemple dans les deux dernières strophes du grand psaume de la pénitence de W. A. I. iv, 10 (col. 2, l. 45-52), strophes qui

tion. L'orthographe n'est pas, du reste, entièrement phonétique, et, par conséquent, ne rend pas complètement les modifications que la voyelle du radical devait éprouver dans sa rencontre avec celle du suffixe grammatical. On s'est borné à écrire celui-ci phonétiquement à la suite de l'idéogramme du radical GA « revenir ».

[1] *Irad* de ארד, hébr. ירד.

ne sont pas accompagnées de version assyrienne, mais se traduisent avec certitude :

DIMMERMU NÂKATAGGA SIESNA ADU SIESNA NÂKA
Mon dieu, les fautes[1] (sont) sept fois sept[2], mes
TAGGAMU GABAB
fautes absous-les[3]!

LUKU.AN.ŠUKUS[4] MU NÂKATAGGA SIESNA ADU
Ma déesse, les fautes (sont) sept fois
SIESNA, etc.
sept, etc.

DIMMER NIZU' NUNZU' NÂKATAGGA SIESNA ADU
Dieu qui connais l'inconnu les fautes (sont) sept fois
SIESNA, etc.
sept, etc.

[1] NÂKATAG (prol. NÂKATAGGA) est répété fréquemment dans ce psaume, et là où il y a version assyrienne, toujours traduit *annu* « faute, péché », de la racine ענה, cf. l'hébreu עָנִי. Il faut y comparer NAMTAG (prol. NAMTAGGA), rendu dans W. A. I. IV, col. 1, l. 49-50, 57 et 59, par *arnuv, aran* « manquement, faute, péché », de la racine ערן, cf. le syriaque ܥܪܢ « s'endurcir » (en parlant du cœur), et ܥܪܢܐ « endurcissement ». Ce sont là deux composés abstraits qui nous offrent, avec l'un des deux radicaux ayant le sens de « sort, condition », NÀM ou NÂKA (les deux radicaux entrant d'ordinaire dans des composés de ce genre), le radical verbal TAG, pris ici dans l'acception de « dévier, se détourner du droit chemin ». Cette acception découlait naturellement du sens premier de TAG, qui est « tourner » : TAG = *lapatu* (hébreu לפת), W. A. I. II, 27, l. 60, c-d; 48, l. 41, e-f; SUNUTAGGA (indicatif impersonnel et négatif de la 4e voix) = *la ilbut* (pour *ilput*) « il n'a pas tourné », W. A. I. II, 35, l. 65, g-h; MUNINTAG = *iltapat* « il s'est tourné (vers quelqu'un) », W. A. I. IV, 26, 5, l. 15.

[2] Sur cette manière de s'exprimer, voyez LPC, p. 163.

[3] Impératif avec suffixation du pronom objectif de la troisième personne.

[4] Expression idéographique très-fréquente dans les textes magiques

LUKU.AN.SUKUS NIZU SUNZU NÂRATAGGA

Déesse qui connais[1] l'inconnu[2] les fautes (sont

SIBSNA ADU SIBSNA, etc.

sept fois sept, etc.

NÂRATAGGAMU GADAB KA.TARzu

Mes fautes absous-les, celui qui se soumet à toi[3]

GANÛU

que tu juges[4]!

NAZU SÂ LUKU TUDDA TUM

Tous ceux le cœur d'une mère qui a enfanté comme

KIBIAU ZABAGAGA

lieu + son + en qu'il + revienne!

LUKU TUDDA AI TUDDÂ TUM

Une mère qui a enfanté un père qui a engendré comme

KIBIAU, etc.

lieu + son + en, etc.

et liturgiques, toujours traduite en assyrien par *istar*, au sens général de «déesse», mais dont nous ignorons la lecture. Malgré la version assyrienne par le simple *istar*, il faudrait peut-être, d'après la composition du groupe complexe, traduire par «mère déesse».

[1] Forme apocopée pour NIZUA, participe conjugué de zu.

[2] Apocopé pour NUNZUA, participe conjugué et négatif de zu.

[3] KA.TAR, dont nous ignorons la lecture exacte, est traduit ailleurs *dalilu* «soumis» (Smith, *Phon. syl.* 30, 14), de ☵☵.

[4] Cf. W. A. I. 15, 2, col. 2, l. 5 et 6, également sans version assyrienne. Le radical GAN, que nous avons ici, paraît le même que dans GALA = *zuqu* «part, portion» (Syllab. A. 301), il semble avoir eu originairement le sens de «couper, trancher». De là il aura passé facilement à celui de «décider, juger», comme le radical synonyme TAR, également exprimé par l'idéogramme ►◄. Ici GAN est écrit phonétiquement.

Strophe[1] :

Ô mon Dieu, mes péchés sont sept fois sept, — absous mes péchés!

Ô ma déesse, mes péchés sont sept fois sept, — absous mes péchés!

Dieu qui connais ce qui est inconnu, mes péchés sont sept fois sept, — absous mes péchés!

Déesse qui connais ce qui est inconnu, mes péchés sont sept fois sept, — absous mes péchés!

Antistrophe :

Absous mes fautes, — juge celui qui se soumet à toi!

Ton cœur, comme le cœur d'une mère qui a enfanté, — qu'il s'apaise!

Comme une mère qui a enfanté et un père qui a engendré, — qu'il s'apaise!

Nous lisons de même, dans une invocation au Soleil (W. A. I. IV, 17, col. 1, l. 57-59) :

Accadien.

GUGAZUTA	DUNALUMBI	GANGAB-
Outre + ton + par	manquements + ses	que + (tu) rendes
GAB	NAMTAGGABI	GANZIZI
absous!	transgressions + ses	que + (tu) enlèves!

Assyrien.

ina	*kibitika*	*enniśśu*	*luppaṭir*
Par	ton ordre	son manquement	qu'il soit absous!
aransu		*linnaśiḫ*	
sa transgression		qu'elle soit enlevée!	

[1] Je justifierai ailleurs et bientôt la division en strophes, aussi caractérisée que possible, en donnant une traduction et une analyse complète de ce précieux document.

L'origine de l'acception particulière dont je viens de produire les exemples, tient à ce que le verbe accadien GAB (et par suite aussi l'assyrien נדב, quand il le traduit) prend quelquefois comme régime direct l'objet dont on est délivré. C'est ainsi que nous lisons dans W. A. I. IV, 28, 1, l. 14-15 : SAMLALANI GABA = *'ittasu butur* « délivre-le de son infirmité », mot à mot « délivre son infirmité ».

La notion de « délivrer », chez tous les peuples, conduit à celle de « remettre, transmettre, livrer ». C'est ce qui est arrivé en accadien pour GAB, mais seulement à sa quatrième voix, gratificative, qui prend le sens de « transmettre en propriété ». Nous avons de cette façon, dans W. A. I. II, 13, l. 30-34, a-b :

È UA KÛBABBAR SINENEGAB = *bit ana kaspi ittadalu* « ils ont transmis une maison en propriété[1] pour de l'argent »;

ÁSA [UA] KÛBABBAR SINENEGAB = *ikla ana kaspi ittadalu* « ils ont transmis un champ en propriété pour de l'argent »,

GISSAR UA] KÛBABBAR SINENEGAB = *kira ana kaspi ittadalu* « ils ont transmis un jardin en propriété pour de l'argent »;

BAKMAD[2] UA] KÛBABBAR SINENEGAB = *amat*[3] *ana*

[1] Ipteal de נדל, cf. l'arabe نحل, dont la signification primitive est « transférer ».

[2] Ou BARBUR, lecture encore douteuse.

[3] Sur la lecture de ce mot, exprimé par un groupe allophone, voyez Fr. Delitzsch, *George Smith's Chaldäische Genesis*, p. 296.

kaśpi ittadalu « ils ont transmis une esclave femelle en propriété pour de l'argent »;

NITA UA] KÛBABBAR SINENEGAB = *arda ana kaśpi ittadalu* « ils ont transmis un esclave mâle en propriété pour de l'argent ».

M. Smith note aussi, parmi les traductions assyriennes de GAB, *naśiḫ* (*Phon. val.* 187), c'est-à-dire car il cite ici le participe tel qu'il l'aura lu dans une tablette, sans prendre la peine de ramener le mot à sa forme radicale) *naśaḫu*, נסח « arracher, transplanter, transporter ». Je n'ai pas eu l'occasion de rencontrer d'exemples de cette acception, mais elle peut se rattacher aux autres assez naturellement[1].

Je compare au premier radical GAB, dont je viens de passer en revue les diverses significations :

Fin. *kop-e-ra* « creuser, fouiller »; *kopp-a* « objet creusé »; *kuopp-a* « petite fosse ». — Lap. *kopp-e* « creux ». — Perm. *göp* « fossé ». — Vot. *gop* « vallée, fosse ».

Le finnois *kāp-i-a* « gratter, râcler », et tous ses congénères du même groupe (Donner, *Vergl. Wœrterb.* n° 281).

[1] J'avais cru autrefois pouvoir attribuer à GAB une dernière acception, celle de « finir, prendre fin, se terminer ». Je pensais la trouver dans W. A. I. II, 15, l. 40, c-d : IDU APINGABA PAR ESKAMMATA = *ina araḫ PIN.GAB.A* (*araḫ-samna*) *yum silasu*, que je traduisais « le mois d'arakhsamna finissant, le jour trentième ». Mais c'était là une erreur; [illegible] est la désignation complète du mois, dont nous avons plus fréquemment la variante [illegible], et dont la désignation abrégée est [illegible]. Le nom développé, IDU APIN-GABA, est « le mois où l'on ouvre la fondation », l'abrégé IDU APIN « le mois de la fondation ». Il faut donc traduire simplement : « au mois d'arakhsamna, le trentième jour », et rayer des acceptions de GAB celle de « prendre fin ».

Fin. *kap-el* « bêche ». — Liv. *kap-el* « hache », *kup-el* « bêche ». — Mag. *kap-a* « hache, houe » (c'est à dire, dans tous les cas, l'outil avec lequel on fend ou l'on creuse).

Je fais ce rapprochement avec d'autant plus de confiance que, dans les langues ougro-finnoises, la racine commune de tous les mots qui viennent d'être cités, *kup*, *kop*, que je compare à l'accadien GAB, produit un nom de la main de l'homme ou du sabot des animaux, par l'idée de leur creux, de la paume de la main :

Fin. *kippa*, *kip-eu* « sabot », *kup-eu* « main creuse, creux de la main »; *kupp-ä* « main ». — Esth. *kab-i* « sabot »; *kupp* « sabot, main ». — Liv. *kab-a* « sabot »; *kap-a* « patte ». — Lap. *guoppe* « sabot ».

Or, en accadien, GAB, par la même marche d'idées, se combine avec QAT « main » pour former le composé QAT-GAB (prononcé QAGAB) « main ouverte, paume de la main », et ensuite simplement « main »[1].

Un second radical GAB, qu'il me paraît impossible de réunir avec celui-ci, quoique homophone et s'écrivant avec le même caractère, a la signification verbale d'« être en avant, en face, opposé ». M. Smith a relevé sa traduction assyrienne par *mahar* (*Phon.* val. n° 187), qui en représente, en effet, parfaitement le sens. Dans W. A. I. II, 44, l. 28, c-d, nous trouvons ce GAB rendu par *qablu*, qu'il faut entendre en ce cas, comme l'araméen קבל, קובלא « ce qui est en

[1] La lecture de ce mot QAT-GAB (et non SU-GAB), sera justifiée dans un prochain article, d'après une variante orthographique qui donne la lecture QAGAB, exprimée phonétiquement.

avant, opposé, en face ». C'est ainsi que, dans la déclinaison, GAB devient le suffixe du cas oppositif (E. A. I, 1, p. 78; LPC, p. 134). Dans les textes assyriens, nous avons fréquemment la préposition composée *ina gab*, *ana gab* « en face de » (Norris, AD, p. 159), qui semble prouver l'adoption de ce mot dans l'idiome d'Assur, à moins qu'on ne lise, ce qui est encore très-admissible, *ina maḥri, ana maḥri,* en prenant *GAB* comme idéographique.

De là la locution GAB SUGAR = *maḥaru sa nakiri* « s'opposer à un ennemi, lutter contre lui » (W. A. I. II, 27, l. 45, a-b), laquelle est à analyser mot à mot « opposition faire à quelqu'un » (4e voix du verbe GAR « faire »). De là le composé GABRI (mot à mot : GAB-RI « en face s'élevant ») = *maḥiru* ou *saninu* « rival » [1], si bien étudié par M. Frédéric Delitzsch [2]

[1] Il ne faut pas confondre GABRI, mot exclusivement et purement accadien (quoiqu'il passe en assyrien dans certaines circonstances), avec GARIRI = *sadû* « montagne » (W. A. I. II, 38, l. 72, a-b), qui paraît être, dans la langue d'Accad, un terme d'emprunt, puisé dans le sémitique נבל.

[2] Ce savant a établi d'une manière définitive le sens verbal de GABRI « s'élever en face, s'opposer, rivaliser », d'où le participe GABRIA, employé comme allophone de l'assyrien *saninu*, dans une des variantes de Tigl. col. 1, l. 57; puis les deux acceptions suivantes :

1° « Rival »;

2° « Colonnes parallèles », celle-ci indiquée d'abord par M. Schrader (*Jenäer Litteraturz.* 1874, p. 200).

Mais il a laissé de côté l'acception astronomique. Dans les documents de cette dernière espèce, GABRI est la désignation de l'étoile qui s'élève sur l'horizon, en face de l'observateur. De là, le mot passant en assyrien, dérive *gabratuv* « l'apparition » de l'astre. C'est ainsi que W. A. I. III, 63 v°, l. 33, après un tableau des phases de la planète Vénus pendant les douze mois de l'année, divisé en autant de sections

(AS, p. 120 et suiv.). De là, enfin, MÁ GARRUTIS — *mahirtur* (W. A. I. II, 46, l. 11, a-b; 62, l. 40, g-h) « vaisseau de course », mot à mot « vaisseau en avant fendant »[1].

C'est à ce second radical qu'il faut rattacher l'emploi substantif de GAB pour désigner une partie du corps humain (W. A. I. II, 44, l. 15, b; Lt. 30; W. A. I. IV, 31 r°, l. 51-52; v°, l. 42; E. A. II, 1, p. 264-265, l. 7-8) que l'on nomme dans les énumérations toujours entre la tête et la ceinture, quelquefois à côté des flancs, ce qui ne permet pas de l'entendre autrement que comme la poitrine, ce qu'ont fait, du reste, M. Schrader, M. Smith et M. Oppert, aussi bien que moi-même. L'équivalent assyrien en est *irtu* (E. A. II, 1, l. c, et p. 298-299, l. 11-12), qui semble devoir être rattaché à la racine עור ou עיר, et comparé à l'hébreu עור « peau ».

que de nous, ajoute : *sanasrit hurata gabratae sa AN.MIN.SI.AN.NA GAB.RI Babili* « douze sections, apparition de la planète Vénus sur l'horizon de Babylone » (mot à mot « en face de Babylone »).

Cette expression ne saurait être confondue avec le *GAB.RI Assur u Akkad* « colonnes parallèles assyrienne et accadienne » de la souscription d'une collection de tablettes lexicographiques bilingues (W. A. I. II, 36, 1), ni avec ce que nous lisons dans la clause finale d'un document astronomique en langue assyrienne (W. A. I. III, 55, 2) : *la pi dappi u IZ.LI.HU.SI labiri GAB.RI Assur Sumer u Akkad*, ce qu'il faut traduire, suivant moi : « conformément aux tablettes et aux manuscrits antiques comparés (mot à mot « mis en regard ») d'Assur, de Sumer et d'Accad ». Nous avons là trois applications bien distinctes du même mot dans des cas différents, applications qui, toutes trois, s'accordent parfaitement avec sa signification essentielle et permanente.

[1] Sur la signification de MAHIRTU (résultant de W. A. I. II, 11, l. 3c, 5; 30, l. 8-9, a-b), voyez Fr. Delitzsch, AS, p. 121.

En même temps qu'il représente les deux radicaux GAB, le signe [illegible] a une valeur DU, assurée par les gloses de W. A. I. II, 27, l. 10, e-f, et l. 17, a-b; 39, l. 16-17, g. Avec cette glose DU, il est interprété dans W. A. I. II, 27, l. 17, a-b, par *daku*, infinitif de דוך « frapper ». Aussi je crois maintenant qu'il faut lire DUDU, au lieu de GABGAB, à cause de la signification qu'enregistre la version assyrienne, dans W. A. I. II, 19, 1, l. 1-2 :

Accadien.

TIK	GURRUS	DUDU	GIRGAL	GIR
Le front	des guerriers	bouleversant,	la harpé,	le glaive

NAMANAMU	MUNDAGALLA.
de divinité + ma,	je + la + tiens.

Assyrien.

muṣṣir	*kisadati*	*namzaru*	*paṭar*
Bouleversant[1]	les rangs (des guerriers),	la harpé[2],	glaive

anutiya	*nasaku.*
de ma divinité[3],	je suis portant.

La notion de « frapper » conduit à celle de « pilonner » la terre destinée aux briques crues et à celle d'« empreindre ». De là nous trouvons DU expliqué par *labanu libitti* « fabriquer des briques » (W. A. I.

[1] Participe paël de צור.

[2] Voyez ESC, p. 161.

[3] Nous avons ici un curieux exemple de vocable emprunté par l'assyrien à l'accadien dans le langage poétique. *Anuti*, qui remplace l'habituel et sémitique *iluti*, et dont l'emploi est tout à fait exceptionnel, de la plus extrême rareté, est tiré de l'accadien ANA « dieu »; voy. ESC, p. 13.

II, 27, l. 10, e-f), et MUR DUDU par *labin libitti* « briquetier » (W. A. I. II, 38, l. 10, e-f; cf. 31, l. 88, a).

En même temps, dans W. A. I. II, 28, l. 55-58, f-g, on lit :

TAQLAK BARA = *kanaku* « sceller, prendre une empreinte »,

TAQLAK GUR = *kanaku sa kunukki* « l'action de sceller avec un sceau »,

DU = *kanaku sa sube* « l'action de sceller une serrure »[1];

GISIS KÁNA GUBBA[2] = *kungu*[3] *sa bab* « le sceau de la porte »[4].

Dans E. A. II, 1, p. 236-237, l. 4 (W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 47), [illegible] = DU a pour correspondant l'assyrien שחם « pétrir ». Dans ce passage, il est dit du mauvais sort, du sort hostile résultant d'un enchantement :

Accadien.

KALUM	TUM	GASENDU
Dattes	comme	qu'on + le + pétrisse[5]

Assyrien.

kima	*salappi*	*lissahit*
Comme	des dattes[5]	qu'il soit pétri[5]

[1] Cf. l'arabe [illegible] *hgala serre*.

[2] Mot à mot « le ... de la porte fixant ».

[3] Pour *kinku*.

[4] Dans E. A. II, 1, p. 290-291, l. 58-59, il est aussi question du *kanakku*, ou sceau de la porte, appelé, dans l'accadien, KÁNA.

[5] Sur KALUMMA = *salappu*, voyez ESC, p. 120. J'ai traduit dans [illegible]

Le sens est précisé par une des formules qui suivent et qui contiennent la même incantation magique (W. A. I. IV, 17, col. 2, l. 8-11); elle est exclusivement en assyrien, mais comme elle est écrite d'une façon particulière, avec une grande multiplicité d'allophones et d'idéogrammes, j'en donne une double transcription, représentant d'abord l'aspect du texte et son orthographe spéciale, puis sa lecture :

KIM	*KA.LUM.MA*	*annî*	*issaḫḫaṭu*
kima	*śuluppi*	*annî*	*issaḫḫaṭu*
Comme	dattes	ces	sont pétries

va	*NE.RUu*
va	*tamtû*
aussi	le maléfice,

AN.IZ.BAR	*qavû*	*iqavvû*
isu	*qavû*	*iqavvû*
le feu	brûlant[1] (les)	brûlera;

ana	*SIS.ES.NI*	*qaṭbu*	*la*	*GURru*
ana	*...su*	*qaṭbu*	*la*	*itaru*
à	son pédoncule[2]	détaché[3]	non	elle reviendra;

ouvrage par le terme général de « fruit »; mais il me semble maintenant, après examen nouveau des passages où ce mot se trouve, que M. Friedrich Delitzsch a raison de lui attribuer le sens plus spécial de « dattes ».

[1] D'une racine קוה, propre à l'assyrien, parallèle et synonyme de כוה, qui est commun à toutes les langues sémitiques et à l'assyrien.

[2] Lecture assyrienne inconnue; nous sommes en présence d'un ἅπαξ λεγόμενον, dans les textes jusqu'ici publiés. Le sens est imposé par le reste de la phrase.

[3] De קטב.

ana	[illegible]	*AN*	*u*	*SAR*	*la*	*TEn*	
ana	*pasuri*	*di*	*u*	*sarri*	*la*	*iddabu*	

pour les plats du dieu et du roi non elle sera présentée

Il semble, du reste, que la lecture DU, appliquée au signe [illegible], lui a fait représenter deux radicaux presque homophones, sauf le degré de pesanteur de la voyelle, DU et DÛ, comme deux radicaux GAB. En effet, il n'y a pas de liaison de sens entre ce que nous venons de voir et les indications suivantes, tirées de W. A. I. II, 25, l. 36-44, e-f, où la lecture est assurée par une glose indicative de prononciation DU-U :

DÛ = *daḫadu* « se rejouir »;

DÛDÛ = *duḫḫudu* « réjouir, le réjouir, ce qui cause la joie »;

GABDÛ [2] = id. « id. »;

TABIL [3] = id. *sa kisalli* « id. (quand il s'agit) des autels » [4];

TATABIL = id. *sa kisalli* « id. (quand il s'agit) des autels »;

[1] Il y a ici l'idéogramme de Syllab. A., 169.

[2] Écrit GA-AB DÛ, pour éviter la confusion entre les deux valeurs du signe [illegible].

[3] Mot d'origine assyrienne, de la racine תבל « servir, rendre un culte », mais si bien naturalisé en accadien, qu'il y produit un dérivé duplicatif dans lequel la première syllabe seule est redoublée, la seconde tombant la première fois, comme il arrive normalement aux dissyllabes. TATABIL pour TABILTABIL.

[4] Il s'agit évidemment d'une fête religieuse ayant un caractère de pure d'un service de réjouissance auprès des autels.

ŚÎŚÎKÎ[1] = id. *sa raḥaṣi* « id. (quand il s'agit) de l'inondation »[2], c'est-à-dire l'abondance de l'inondation, qui cause la joie;

NAMχÎ[3] = *duḥdu*[4] « joie »;

GARχÎ = *duḥdu* « joie, réjouissance »;

Que רחד ait, en assyrien, le même sens que dans quelques rares passages de l'araméen des targumim,

[1] Composé ŚÎŚÎ-KÎ, dont le sens littéral serait « le faire donner, faire produire — à la terre ».

[2] L'inondation périodique qui produit la fertilité de la Babylonie, et dont il est souvent question dans les textes.

[3] Il est évident qu'ici, et dans le mot suivant, [illegible] doit être pris avec la valeur de χÎ ou χE, que lui donnent Syllab. F, 3, et A*, 338, sans en expliquer le sens. C'est, en effet, avec cette lecture qu'il entre dans le mot [illegible] χÎGAL, passé en assyrien sous la forme *ḥigallu* (voyez Norris, AD, p. 582). Le sens de ce mot est certainement « fertilité », et il devient peut-être ensuite (mais ceci est plus douteux) une désignation des canaux d'irrigation qui jouaient un si grand rôle dans l'agriculture babylonienne; je dis que c'est plus douteux, car, en réalité, il n'est pas une des phrases d'où l'on a déduit la signification de *ḥigallu* comme « canal », dans laquelle le sens de « fertilité » ne puisse s'appliquer d'une manière raisonnable et suffisamment satisfaisante. Quoi qu'il en soit, χÎGAL est sûrement un composé d'un radical χÎ ([illegible]) et de GAL « exister », ce dernier bien connu par une infinité d'exemples (voy. Syllab. D, 24; AA, 10; FF, 4-12). Ceci détermine l'ordre des acceptions du radical χÎ, que nous reconnaissons encore dans NAMχÎ et dans GARχÎ, toujours comportant une idée d'abondance et de joie.

[4] Écrit [illegible], orthographe qu'il faut considérer comme formée d'un idéogramme avec le complément phonétique *du;* car, dans l'isolement de cet exemple, on ne saurait en conclure, comme on l'a fait quelquefois, que [illegible] pût revêtir une valeur phonétique indifférente *duḥ*.

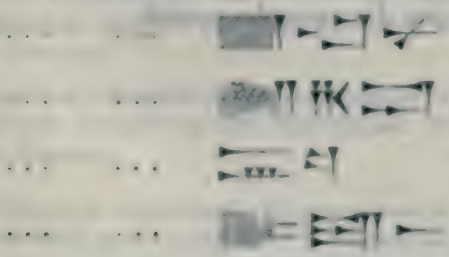
ou il remplace חדה, c'est ce dont on ne saurait douter devant les exemples que je place ici :

nuhsu daḫdu u ḫigallu ina matisu luḫinnu « qu'ils établissent dans son pays l'abondance [1], la joie et la fertilité » : W. A. I. 1, 27, l. 53.

zûni daḫdate sanat nuḫse u barre ana palya lisruku « qu'ils accordent pour ma durée des splendeurs [2] joyeuses, des années d'abondance et de graisse » [3] : Tigl. col. 8, l. 27.

zunni daḫdati « des pluies qui réjouissent (fertilisantes) » : Smith, *Assurb*, p. 317, *l. c.*

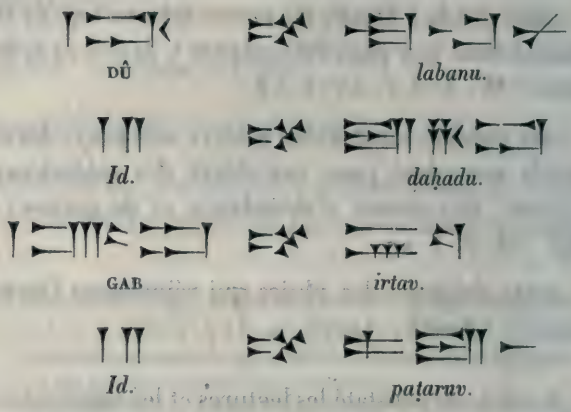
Ayant ainsi constaté les lectures et les significations de l'idéogramme , je trouvais dans Syllab. A, 342-345, les vestiges suivants du texte, détruit pour la majeure partie :



Il sera maintenant évident pour tout le monde que

[1] Sur *nuḫsu*, voyez Norris, AD. p. 1013 et suiv.
[2] De la racine זהר, arabe ضىء.
[3] Conf. hébreu בריא.

je devais, sans hésitation, restituer comme je l'ai fait :



Pour aucun autre caractère, nous n'eussions pu rencontrer le même groupement d'explications assyriennes, qui, pour celui-ci, étaient toutes connues et établies par des exemples positifs.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 FÉVRIER 1877.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

Le major GEORGE TAYER, Madras Staffcorps, deputy commissioner, présenté par MM. Garcin de Tassy et Robert Cust.

M. BARECH, interprète de l'armée d'Afrique, à Ammi-Moussa, présenté par MM. Cherbonneau et Barbier de Meynard.

M. le Ministre de l'instruction publique informe la Société qu'il lui continue, pour l'année 1877, la souscription de son département à quatre-vingts exemplaires du Journal. Le Conseil charge son président de transmettre à M. le Ministre les remercîments de la Société.

M. Oppert rend compte de la découverte récente de différents monuments d'une haute valeur pour l'épigraphie assyrienne et phénicienne. Ils consistent : 1° en quinze traités ou

contrats, sur brique, portant leur date et l'indication précise de leur origine, et provenant soit des anciens rois babyloniens, soit des rois perses Darius, Cambyse, Artaxercès. Une de ces briques offre cette particularité curieuse, qu'elle porte une inscription assyrienne écrite en lettres phéniciennes; 2° l'autre monument que M. Oppert signale à l'attention du Conseil, est un fragment d'inscription bilingue, en sumérien et en assyrien. Cette inscription, gravée sur pierre avec un soin particulier, se compose de six colonnes qui renferment le nom du roi Hammourabbi et une prière en l'honneur de ce souverain; elle remonte, par conséquent, au XXIIIe siècle avant notre ère. M. Oppert prépare, pour un des prochains numéros du *Journal asiatique*, une note relative à ces monuments; mais il croit utile d'en signaler dès aujourd'hui l'importance pour la question de principe, celle de l'existence de la langue sumérienne qui a donné lieu à une controverse récente.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, novembre 1876. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. 1876. Livr. 4-6. Genève. In-8°.

— *Boletin de la Sociedad geografica de Madrid*, juillet et août 1876. Madrid. In-8°.

Par le rédacteur. *The Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Novembre 1876. Bombay. In-4°.

Par l'éditeur. *De Indische Letterbode*. Onder redactie van Wijnmalen. 1 Jaarg. n° 4. Amsterdam, 1876. In-8°.

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies*, revue annuelle, par M. Garcin de Tassy. Paris, Maisonneuve, 1877. In-8°, 178 pages.

— *Histoire de l'Asie centrale*, par Mir Abdoul Kerim Boukhary, publiée, traduite et annotée par Charles Schefer. Tra-

duction française. Paris, E. Leroux, 1876. Grand in-8°, VII-[illegible] pages, 1 pl.

Par l'auteur. *Ta'lab i Kâtib al-Farîh*, herausgegeben von J. Barth. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., 1876. In-8°, 63-[illegible] pages.

— *Eenige Bijzonderheden over het Maleisch*, van Palembang, door De Clercq (Extrait de la *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, t. XXIII).

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, t. XXII, n°s 4-10, et t. XXIII, n° 1. Saint-Pétersbourg. In-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XX, n°s 2-4, t. XXI, n°s 1-4, t. XXII, n° 3 (manquent n°s 1 et 2). Saint-Pétersbourg. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, janvier 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, Bd, IV, Heft. Leipzig, Brockhaus, 1876. In-8°.

Par le secrétaire d'Etat du ministère de l'Inde. *Report of the Antiquities of Kâthiâwâd and Kachh*, by James Burgess. London, Allen, 1876. Gr. in-4°, x-242 p., 74 pl.

— *A Sketch of the Turki language as spoken in Eastern Turkistan*, Part I, By R. B. Shaw. Lahore, Central Jail Press, 1875. In-8°, XVII-101, XXXIX-VII-[illegible] pages.

Par l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. *Tableau général, méthodique et alphabétique des matières contenues dans les publications de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, 1re partie. Publications en langues étrangères. Saint-Pétersbourg, 1872. In-8°, XII-488 pages.

Par l'auteur. *La poésie en Perse*, par C. Barbier de Meynard, professeur au Collège de France. Paris, Ernest Leroux. In-18, 74 pages.

— *Salomon et ses successeurs*, solution d'un problème chronologique, par J. Oppert. Paris, Maisonneuve, 1877. In-8°, 102 pages.

SÉANCE DU 9 MARS 1877.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Sur la proposition du bibliothécaire, le Conseil autorise l'achat des casiers nécessaires pour le classement provisoire de la bibliothèque dans le local mis par l'État à la disposition de la Société.

M. Oppert offre son ouvrage, intitulé : *Salomon et ses successeurs, solution d'un problème chronologique*. S'appuyant, d'une part, sur les textes assyriens, de l'autre sur les calculs astronomiques récents, et, entre autres, sur l'éclipse de l'an 809 avant J. C., M. Oppert évalue l'âge de Salomon et la durée de son règne, et, par suite, l'ensemble de la chronologie biblique, avec une précision qui n'avait pu être obtenue jusqu'à ce jour. Au cours de sa démonstration, ce savant restitue un passage important de Josèphe dans le *Contra Apionem*.

Dans un des derniers numéros du *Journal de la Société orientale allemande*, M. Muller avait publié un bas-relief himyarite, qu'il considérait comme la représentation de scènes de la vie privée. M. Clermont-Ganneau, étudiant de nouveau ce monument, la formule qui le surmonte, les figures du taureau et du cheval tournées vers l'occident, démontre qu'il n'a pu avoir qu'une destination funéraire. M. Clermont-Ganneau insérera une note à ce sujet dans le *Journal asiatique*.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. T. XVI, livr. 1, 1877. Genève. In-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, numéro de juillet-août 1876. Paris, Challamel. In-8°.

Par l'auteur : *Disputatio pro religione Mahomedanorum ad arcem Christianam*. Textum recensuit et notis locupletavit Ludovicus Cornelius Bot, adiuvante F. J. Van den Hum, Fosse, prior. Lugd. Bat., 1877. In-8°, VIII-194 pages.

Manuel de l'arabisant, ou recueil de pièces arabes, par L. Machuel, professeur d'arabe au Lycée d'Alger. 1re partie. Jourdan, Alger, 1877. 1 vol. in-8°. Prix : 6 fr.

M. Machuel poursuit avec une louable persévérance la publication de ses ouvrages destinés à faciliter l'étude de l'idiome d'Alger, parlé et écrit. En rendant compte récemment de son opuscule élémentaire intitulé : *Une première année d'arabe* (*Journal asiatique*, octobre 1876), j'annonçai l'apparition prochaine d'un recueil de pièces arabes à l'usage des personnes qui se destinent à la carrière d'interprète militaire ou qui travaillent pour obtenir la prime accordée à la suite des examens de capacité. Le fascicule qui vient de paraître forme la première partie de ce recueil. Il comprend, outre des instructions concises sur le style épistolaire algérien, un choix varié de lettres et un vocabulaire. Les deux volumes qui doivent suivre à des intervalles rapprochés nous donneront, l'un une série d'actes judiciaires, l'autre des thèmes gradués.

Les lettres du fascicule que nous avons sous les yeux se recommandent par leur variété, et dénotent chez l'auteur une connaissance approfondie des besoins de l'enseignement. Elles consistent en rapports rédigés par les kadis et les kaïds, en pièces politiques, suivies de lettres particulières, félicitations, condoléances, affaires privées, etc. Le style en est fort inégal : les unes, en petit nombre, sont d'une correction irréprochable ; les autres, au contraire, montrent peu de souci de l'orthographe et des règles de la syntaxe. Mais ces dernières ne sont pas, à mon sens, les moins intéressantes, ni les moins utiles. Leur incorrection même, les tournures bizarres, les expressions vulgaires dont elles fourmillent donnent lieu à

maintes observations curieuses. L'auteur n'en a signalé qu'un petit nombre; mais il promet de combler ces lacunes dans le volume de traduction qu'il se propose de publier plus tard.

Qu'il me permette de lui dire que ce supplément à son estimable travail ne me paraît pas indispensable : quelques pages d'explications sur les principales difficultés grammaticales et lexicographiques suffiraient amplement aux besoins de ses lecteurs. Pour un recueil du genre de celui-ci, la traduction est chose surabondante, dangereuse même, par l'incitation à la nonchalance qu'elle exerce sur l'élève toujours tenté de recourir à l'interprétation dans les cas embarrassants. Le vocabulaire spécial qui accompagne ici le texte arabe offre déjà d'assez grandes facilités au commençant, puisqu'il lui fournit la signification des mots et lui épargne la peine de choisir entre les nuances nombreuses qu'un même vocable est susceptible de recevoir. Ce vocabulaire paraît fait avec beaucoup de soin et de discernement. On y rencontre avec plaisir bon nombre de mots du terroir oubliés ou mal expliqués dans nos lexiques.

Citons, parmi ces nouveaux venus : برج, dans le sens spécial de « demeure d'un kaïd » ; — بشارة « somme payée à celui qui trouve un animal ou un objet volé » ; — بقعة « fraction de tribu » ; — حلاس « corvée, réquisition » ; — جعبة « canon de fusil » ; — جواب « lettre (et non pas seulement *réponse*) » ; — محلة, pluriel امحال « colonne expéditionnaire » ; — مخازنى « employé du gouvernement, estafette », de مخزن « gouvernement, administration » ; — خلاصة « perception de l'impôt » ; — زبط « forcer, contraindre » ; — سكة « soc de charrue » ; — سينة « orange » ; — عزيب, pluriel عزيبات « campement d'une tribu » ; قندوز *goundouz* « étudiant, élève » ; — ماسوسة « femme de mauvaise vie » ; — وانس « distraire, amuser », etc., etc.

Les explications qui accompagnent chaque article sont abrégées, mais claires et précises; c'est à peine si nous avons remarqué deux ou trois omissions, par exemple, عادل, l'assesseur du kadi, celui qui rédige et scelle les actes; la distinction à établir entre *azib* « campement » et *douar* « village formé de

tentes, etc. Je sais bien que ce sont choses qui s'apprennent dès le lendemain du jour où l'on débarque sur le sol de l'Algérie, mais elles ne méritent pas moins d'avoir leur place dans un livre élémentaire.

Félicitons M. Machuel du succès avec lequel il vient d'accomplir la première partie de sa tâche, et souhaitons qu'il la termine promptement et avec le même bonheur. Dans la sphère de ses fonctions, le laborieux professeur d'Alger concourt utilement au développement intellectuel et moral de notre colonie; à ce titre, c'était justice de signaler ses travaux aux encouragements de l'administration et à la sympathie du public lettré.

B. M.

Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch ... *Dictionnaire Turc-Arabe-Persan*, par Jules Théodore Zenker, docteur en philosophie, membre de la Société orientale de Leipzig et Halle. Tome Ier. Leipzig, 1866. Tome IIe, Leipzig, 1876.

M. Zenker, dont il ne faut pas moins louer la persévérance que le savoir et la modestie, s'exprime ainsi dans la préface du second volume de son Dictionnaire : « J'espérais, en commençant l'impression de mon ouvrage, en 1860, la terminer dans le courant de cinq à six années; mais des circonstances fâcheuses et qu'il n'a pas été en mon pouvoir d'éviter — plusieurs grèves d'ouvriers, un incendie de l'imprimerie, deux guerres, etc. — en ont retardé la publication de dix ans entiers. Il est vrai que ce délai a contribué en quelque sorte à compléter mon Dictionnaire, en me mettant à même de consulter plusieurs ouvrages qui n'étaient pas à ma disposition au commencement de mon travail, et qui m'ont fourni des matériaux abondants; mais, néanmoins, mon œuvre n'est pas encore aussi complète que je le voudrais; il y manque nombre de mots et d'explications que j'ai trouvés pendant mon travail, malheureusement trop tard pour les insérer à leur place. » Ces paroles du savant orientaliste expliquent pourquoi les lecteurs

dont il constate lui-même l'existence dans la première partie de ce grand Dictionnaire, se rencontrent en plus petit nombre dans la seconde. C'est ainsi que M. Zenker, qui n'a eu connaissance qu'assez tard du *Khoulâçeh-i-Abbâçi*, dont la Bibliothèque nationale possède un manuscrit, n'a pu l'utiliser que lorsque « la plus grande partie de la lettre *elif* était déjà imprimée. » Quoi qu'il en soit, les renseignements nouveaux dont notre estimable confrère a enrichi son travail, grâce aux matériaux qu'il avait à sa disposition, grâce aussi à son érudition et à ses recherches personnelles, sont si nombreux, qu'ils lui donnent un très-grand prix et en rendent la lecture très-utile et fort intéressante. Si la partie arabe et persane ne peut dispenser de recourir encore à l'immense lexique de Meninski, il n'en est pas de même pour l'élément turc qui assure à M. Zenker une supériorité incontestable sur tous ses devanciers, non-seulement par rapport aux dialectes orientaux, mais surtout par rapport au dialecte ottoman proprement dit. Et cette supériorité, il la doit principalement à l'usage si judicieux qu'il a su faire de la traduction turque du *Kamous* et du *Borhân i-Kâti*, ces chefs-d'œuvre de l'érudition du savant Açem efendi, ces mines inépuisables de mots et de locutions qu'on trouverait difficilement ailleurs [1]. Le lecteur comprendra facilement quelle source immense de richesses inexplorées M. Zenker a dû rencontrer dans ces deux vastes répertoires de l'érudition lexicographique de l'Orient, où il reste encore beaucoup à prendre après lui.

L'éloge très-sincère et nullement exagéré que je viens de faire du travail de mon estimable confrère aurait quelque chose de vulgaire et de banal, s'il ne s'y joignait quelques remarques critiques qui ont pour but, moins de signaler des

[1] M. Zenker n'a pu utiliser l'excellent dictionnaire turc d'Ahmed-Véfik-efendi, le لهجهء عثمانى, où se trouvent une multitude de mots non encore expliqués, parce qu'il n'a paru que vers la fin de 1876. Notre savant confrère, M. Barbier de Meynard, saura en tirer un excellent parti dans le Dictionnaire turc-français qu'il se propose de publier. (Voyez *Journ. asiat.* août-septembre 1876.)

lacunes échappées à sa consciencieuse attention, que de profiter de l'occasion qui s'offre naturellement ici pour mettre sous les yeux des orientalistes des mots non encore expliqués ou des acceptions pas bien nettement définies. Il serait d'autant moins convenable de ma part d'attribuer ces lacunes à un défaut d'attention chez M. Zenker, qu'il a lui-même déclaré dans sa préface qu'il ne prétendait pas à « une admission complète des dialectes turcs, orientaux et tatares » dans son travail, qui ne devait être « considéré que comme une tentative ». Or, les mots que je vais expliquer étant tirés presque tous du vaste recueil des *Chants sibériens*, publié par le Dr Radloff[1], il est clair que ce sont les lacunes de mon propre Dictionnaire que j'ai voulu combler, et non les oublis volontaires du savant docteur, qui n'est pas juste vis-à-vis de lui-même, en qualifiant de « simple tentative » le résultat très considérable de ses recherches. Ce point une fois établi, j'entre tout de suite en matière, en suivant, à peu de chose près, l'ordre alphabétique.

اغيرمق se rencontre avec le sens de جاغيرمق « crier, appeler », comme on le voit dans R. III, 217, où on lit :

باتمورلاري اغيردى بهدرلنجاري جاغيردى

Ses héros criaient, ses braves appelaient.

اغم signifie « l'action de s'exhaler, de s'évaporer », dans R. III, 727, où on lit :

جى اغمغا كيلكانده كم سوردى حالكدى

Quand ton âme sera sur le point de s'exhaler, qui s'enquerra de ton état?

De là vient le verbe اغيمق « souffler, s'évaporer, s'exhaler en souffle », dans R. III, 146 : اكوده اغيمب تيركه بولغاييب جابلاتوغلى بولسا « si soufflant, sueur de sueur, il vient à s'agiter ».

[1] Cet ouvrage, que je désignerai par la lettre R.

Dans le *Koudatkou bilik*, publié par M. Vambery, p. 72, on lit :

نچه بیرسه دنیا دوکر القینور

Tout ce que donne le monde tombe et s'évapore.

اوچ ou اوچ ne signifie pas seulement « vengeance », mais encore « ennemi », comme on le voit dans R. III, 656 : ادم غا ادم اوغولی اوچ ایکان « le fils de l'homme est ennemi de l'homme », et 738 :

حسین قاضی مان اوچ بولوبتی

Il vivait en ennemi avec le kâzi Huçein.

اورغاچی ou اورغوچی ne se prend pas uniquement dans le sens de « femelle », mais aussi dans l'acception plus noble de « femme, épouse » :

اورغاچی قولوموزدان نارسه کیلماز ایریمنان رخصتسیز بارالمایمین

Rien ne dépend de notre volonté pour nous autres femmes; je ne puis aller sans la permission de mon mari. (R. III, 663.)

R. III, 273, se trouve l'expression اورغاچی ادم « une femelle humaine ».

اومورمق veut dire « briser, rompre », comme on le voit dans R. III, 86 : صانچقان نیزه‌سین سورالمادی تمیرکه تاقیلغان بیرینان قاراغایدی اومورردی « il ne put retirer la lance qu'il avait enfoncée, et il brisa la hampe de bois de pin à l'endroit où elle était attachée au fer ».

R. III, 690 :

سونکاکتاریم اومورولوب تالغان بولوب

Mes os ayant été brisés et réduits en miettes.

Le verbe ایلجیرامك « s'amollir, devenir flasque », qu'il faut rapprocher du mongol [illegible], *überweich werden, faulen*, se lit dans R. III, 59 :

جسمدا ايچكيلكنما اي بولسيم

Lorsque mes intestins et mon foie sont devenus flasques dans l'intérieur de mon corps.

R. III, 564 :

اچى يمشى ايچكيلاب قيپاد قيناغى

Leurs intestins et leur foie devenant flasques, ils poussèrent des gémissements.

Cette expression s'emploie, comme on le voit, pour caractériser une violente émotion.

Le mot بان « bénédiction », qu'il faut peut-être rapprocher du mongol چيمسيچى « fort, solide, sûr », se lit dans R. III, 1003 : يلانچى سوزين اتدى باتسيبى سوردى « son fils ne se rendit pas à ses paroles et lui demanda sa bénédiction ». De là vient l'expression بان ايتى « prendre courage, se risquer à », parce qu'on augure bien du résultat de ses efforts, comme on le voit dans R. III, 609 :

ايتماى سوز ايتورغ بان اتدى

Elle ne se risqua pas à dire de bonnes paroles.

Le verbe يتمشو a aussi le sens « d'affermir », qui dérive sans doute du mongol, comme on le voit dans le K. B.[1], p. 98 :

سيوينچيى تيريتغايتيك ياتيمك قوت قوزى

Avec joie, plein de vie, affermis ton bonheur et ton rang.

يتمشو signifie encore « tenir dans, être contenu », dans R. II, 700 : كوب بالا بولسا تيرى صيغا ياتيماس تيولار ايدى « s'il avait eu beaucoup d'enfants, ils n'auraient tenu ni dans ses terres, ni dans ses cœurs ».

[1] Le Kouatkou-Bilig, publié par M. Vambéry.

R. III, 627 :

پرىلار اوچدى اسپانغا ياوغا قارای
بولمادى ايل كوب كيلكان يورتكا باتپای

Les péris volèrent vers le ciel, droit vers l'ennemi; la multitude qui arrivait ne tenait pas daus la contrée.

Le mot باى signifie « mari », dans R. III, 10 :

اوزونك ياتيب باينكدى تورتورلاما كلينجيك

Quand tu seras couchée, petite fiancée, ne fais pas lever ton mari.

R. III, 480, il est pris dans le sens de « femme, épouse »[1] :

يولوقتوم يازغى تولغان ايما كيليب توشتوم ايستاكان من بايما

J'ai rencontré ma pleine lune d'eté; me voilà en possession de ma femme que je cherchais.

R. III, 52, on doit le traduire par « gros, de grande taille ».

باى توباتيم مانكقيلداب

Mon gros chien jappe.

R. 210, il est appliqué à un arbre :

قارا توبه قاشيندا باى تيراك تور باشيندا
الا قولا ساقساغان

Auprès de la colline noire est un grand peuplier, au sommet duquel est une pie au plumage bigarré, d'un fond roux.

R. II, 362, il est pris pour بايقا « fête » :

تويونك تويلا خان اوغلاق باينك باغلا خان اوغلاق

Khan Oglak, donne ton grand repas; fais tous les apprêts de ta fête.

[1] Dans ce sens, on dit aussi باى چه chez les Ouzbegs, au rapport d'Abou'l

Le mot باوچى, que M. Zenker distingue à tort, si je ne me trompe, de باوچ, qui n'en est qu'une légère variante, signifie non seulement « un officier dégustateur, un vérificateur de la bouche (du persan باو « confiance »), un cuisinier », mais encore « l'officier qui met la nappe, le couvert, le maître d'hôtel, l'échanson », s'il faut en croire M. de Hammer, *Geschichte der goldenen Horde in Kiptschak*, 461; *Geschichte der Ilchane*, I, 7, et II, 158.

باى, d'où vient l'ottoman بيكاى ou بيكاو, dans le sens de « simple, appartenant au commun », se rattache au yakout[1] بوبا « corps, propriété, soi, lui même », et a proprement la valeur du pronom de la troisième personne, et peut se rendre par « lui-même, en personne », comme dans R. I, 23 :

بايا اوغولجاق بايا اويناب يانى

Le jeune garçon, en personne, jouait de son côté. (R. I, 34, 39.)[2]

De là vient بايادان « avant », proprement « dès le commencement, dès la substance elle même », dans R. II, 280 :

بايادان نه‌ك بايوقلاب ايدمسه — بايوقلار بايوقلوك بار بولغاندا

Si tu avais quelque parole à dire, que ne l'as-tu dite avant !

Dans ce sens, on trouve aussi بايانى, R. III, 179 :

بايانى دا ايكاسيبى — الجيك سايب دوغ بار

Lorsque auparavant, poussant son pays devant moi, je le poussais.

بايا كيمكدى « veut dire « comme toi, auparavant », mot à mot « comme ton passé ».

R. III, 52 :

بايا كيمكدى ايريشاغى بولغاى بوكسون

Tu n'es pas un compagnon comme jadis.

Gött., p. 55 de la 2e édition, et chez les Kaptchak, R. III. Le Ms. se trouve seul, R. IV.

[1] Bibliotheca geographorum Arabicorum, Glossar., p. [illegible].

[2] Dans ce texte, on dit aussi بايانى.

بایاغی‌سینان se rendra par « comme autrefois », proprement « par rapport à ce qui avait dejà eu lieu ». R. I, 141 : الار بایاغی سینان منینکبیلا کولاشیب ایرماکتاشتیلار « ceux-ci, comme par le passé, s'entretinrent avec moi tout en riant ».

بخشی, qu'il faut rapprocher du mongol ᠪᠠᠭᠰᠢ et ᠪᠠᠭᠴᠢᠳᠠᠢ, et qui signifie proprement « un écrivain, un secrétaire », doit aussi se rendre par « sorcier », dans R. III, 692 :

بیشینجی لذّاع دیکان تامـوق
بخشی مینان یاماندارِدینك اورنی ایدی

Le cinquième enfer, que l'on appelle le *brûlant*, était le séjour des méchants et des sorciers.

On trouve dans R. III, de la traduction allemande, p. 60, des détails intéressants sur les بخشی.

بغه ou بغا, ou باقا, ne s'applique pas seulement aux batraciens, mais aussi à des reptiles ou à des insectes ; هوامّك بعض انواعی, comme le remarque très-judicieusement l'excellent dictionnaire d'Ahmed Vefik efendi, et comme le prouve R. III, 675, où on lit :

چاقدی ایمانسیزدی باقا چایان

Le scorpion frappa l'infidèle de son dard.

Le mot بلما ou بلمه est persan, et c'est sans doute par oubli que M. Zenker ne l'a pas mentionné, quoiqu'il soit consigné dans Meninski qui l'explique par *magnus*, *prolixus* et rend l'expression بلمه ریش par قبا صقالی. Le *Borhân-i-Kâti* dit, en termes excellents : بلمه صیق وقبا وکور صقاله واویلسی صقال صاحبنه دخی دینور که تخته صقال تعبیر اولنور ; il s'agit, comme on le voit, d'une barbe épaisse et bien fournie ; c'est donc par erreur que j'ai traduit بلما صقال لیق dans Bâber, p. 8 du texte, t. I, p. 12 de la trad. par « à la barbe clair-semée » ; c'est le contraire qu'il fallait dire.

بوکسا, que M. Zenker a oublié d'expliquer, signifie « la

partie du corps au-dessous de la ceinture » et se rencontre dans R. III, 680 :

يوكسنمى يوق ثوردمى يوق قموغ يمانى يمانيم

Un crâne gisait là, n'ayant ni la partie supérieure du corps, ni la partie inférieure des reins.

يمك, qu'on écrit aussi ميك, a, outre les sens indiqués par M. Zenker, celui de « ce qu'on possède, marchandise, argent, plancher ». On lit dans R. IV, 260 : قاجيمك يوقيمى قازيمب « ils arrachèrent au vieillard ce qu'il possédait ».

R. III, 8 :

يمك ده ييك ده توقايدانى يول الاصى يار يار

Chaque année j'achète des marchandises aux Nogaïs. Vite, vite.

R. III, 131 :

خواجه يوق موندا يوقما بنده يوقما يمانى يمانما

باقشى يمانما سلطان يوقما

Le khodja est pour l'argent, le moulla pour l'argent, pour l'argent est l'homme, le marchand comme le bois ; pour l'argent est le sultan.

R. I, 1054 : يمكجيمك آستيما كيمى « il se nid sous le plancher ». *Id.* III, 677, يمكجى pour يولى « riche ».

يولى, qui est le nom que les Tatars donnent à l'elan suivant Pallas (t. II de l'édit. in-4°, p. 96), est aussi mentionné dans R. I, 147 : اول قامغيسنك يوكسكجه يولى او كسك كسيلكنى « dans les forêts qui couvrent les bords de ce Kamgui[1] se trouvent des étangs où viennent se baigner les elans et les antilopes ».

يلى, qui s'écrit aussi يولى, et que le *Khouldjeh-i-Abbâçi* traduit par جوارح پرنده كوچك, que j'ai rendu par « gros oiseau de proie », et M. Zenker par *Jagdtiere*, *Jagdvögel*, doit cor-

[1] C'est un des affluents du lac Teletskoe ou Altous, d'où sort le haut Obi.

lainement signifier « grisâtre », quand il est joint à بوز, comme dans R. III, 53 :

تارلان بوز تاييب كيتتى تاقاسينان

Le cheval gris a glissé de son sabot ferré.

R. III, 92 :

تاباقى يازيق تارلان بوز

Le cheval gris, aux larges sabots.

On le trouve aussi sans بوز, R. III, 124 :

استينداغى تارلان اق پوسكوردى

Son cheval gris qui était sous lui renifla.

توز se prend, chez les Kirguiz, pour يوز « cent ». Ainsi, dans R. III, 105 :

توز توقسان ايكى ياشاغان

Il avait vécu cent quatre-vingt-douze ans.

R. III, 279 : بايليق قيلسانك اوچ توز تنكه بيرسانك ساتاميين « si tu fais les choses largement et que tu me donnes trois cents tengas, je te le vendrai ».

تولوك, que le *Khoulâçeh i-Abbâçi*, suivi par M. Zenker, explique par اجناس مأكول بود سواى غلّه « aliments autres que les grains », désigne aussi les « céréales ou les légumes », témoin Bâber, p. 87, cité dans mon Dictionnaire, p. 244 : چون قيش ياوقلاشيب ايدى يازيدا آشليق تولوك قالمايدور ايدى, et p. 40 : قيش ياوق ايل آشليق تولوكينى تمام كوتارتيب ايديلار « l'hiver approchant, les habitants avaient fait enlever tous leurs vivres et grains ».

توماغه, qu'on écrit aussi توماغ, ne signifie pas « épervier, faucon », comme l'a cru M. Zenker, trompé par une mauvaise leçon du manuscrit du *Khoulâçeh-i-Abbâçi* de la Bibliothèque nationale, mais « coiffe, bonnet fourré, capuchon qu'on met sur la tête du faucon », comme le dit mon manuscrit, où on lit :

كلاه جيم مساقسي, et comme le prouve, outre le distique que j'ai cité d'après l'Abouchka, le passage suivant de R. III, 764 :

تيزغيمغه قارا قسيمسنك تومان ضاغر اي بيانجي

« Au jugement des Kirgiz, l'homme à la coiffure bien propre est bon. »

C'est même de là qu'a été formé le verbe تيماغدامق « nettoyer », qu'on trouve dans R. I, 79 :

جان يودای ال تيماغدالاب ياغلاغان جان يودای پارس ايلي صوقوشقان

« Khan-Poudai et le tigre » entre-frappèrent tous deux ; Khan-Poudai nettoyait son adversaire et l'enchaînait.

تيكيمي, que M. Zenker écrit دكي et دكيمي, se trouve aussi sous la forme تكيمي dans l'ouïgour. On lit, en effet, dans le *Mostadjâbah* (Biblioth. nat., supplément turc 190, fol. 67 verso) : يانا تيمر دوازهني تيمر دروازه تكيمني تيمر تيمغاج تيول ارتي « contre une porte, jusqu'à une autre porte, il y avait un espace d'un *ghaj* ».

چال veut bien dire « vieillard », comme l'a remarqué M. Zenker ; mais il semble ne s'appliquer qu'aux hommes. Aussi on lit dans R. III, 1058 : قاري تيميردي اتني قاري چاندي اتني كوب تيميردي كوب چاندي اولتوردي « il frappa de vieilles femmes, il frappa de vieux hommes ; il tua beaucoup de vieilles et de vieillards ». R. III, 657 :

تيمير چال تيوكيب دواي سوزوب تيوردي

« La vieille et le vieux » versant prolongent leur existence.

Remarquons, en passant, que dans la langue des Yakouts (Böhtlingk, 130), چال veut dire « sain, vigoureux, *gesund, kräftig* » ; il correspond alors au mot جالتيق « fort, violent » ; comme dans تيميرچالتيق « violente maladie », R. I, 130, et tous deux doivent se rattacher à la racine جالتيق.

جالتيق, que j'ai eu tort de distinguer de جالتيق, signifie aussi

[1] Cette acception a été omise dans mon Dictionnaire.

« traîneau », et doit être rapproché du mongol سمنم « die Schneeschuhe, der Schlitten ». R. IV, 6 :

بير خداينينك بويروغيبيلا التون چاباق قويروغيبيلا
كيت چاناق

Par l'ordre du Dieu unique, par la queue du *tchebak* d'or, marche, traîneau.

On le trouve sous la forme چانا, et dans le sens de « patin à neige », dans R. I, 156 : قيشقيدا بولاندى سيغيندى اليكتى چانالیق اولتوروب ياتيرلار « pendant l'hiver, ils tuent, munis de patins à neige, les élans, les antilopes et les chevreuils ».

چيبار et non چَپار signifie bien « de deux couleurs », comme le remarque M. Zenker, et non pas seulement « cheval gris pommelé », comme je l'ai dit, d'après un seul exemple d'Aboul-Gâzi. En effet, il s'applique à un étendard, چيبار توغ, dans R. III, 143, et à un nid, چيبار اويا, R. III, 488. Je crois, du reste, que جيبار « temps humide » et چيبار sont le même mot, le temps sombre et pluvieux étant caractérisé par l'absence de couleur bien tranchée.

چيچان ou چجان veut dire aussi « éloquent », dans R. III, 424 :

چيچان مان ديب اويلاسانك نيجه نيجه چيچاندار
سويلاب اوتكان دنيادان

Si tu te dis que tu es un homme éloquent, combien d'hommes éloquents ont quitté ce bas monde, malgré tous leurs discours !

چاركه‌لانمك ou چركه‌لنمك, que M. Zenker traduit par « sich lagern (im Kreise) », en pensant sans doute à چاركه ; qui signifie « une sorte de petite tente et un cercle de rabatteurs », peut se rendre aussi par « s'abriter, se mettre comme sous une tente ». Nous trouvons, en effet, le verbe جاركه‌رامك pour چاركه‌لامك, dans R. III, 670 :

سايه‌سينان چاركه‌راب اوق يونديى

Abritant sa tête sous son ombre, il se taillait une flèche.

Peut-être ce verbe a-t-il quelquefois le sens de « mettre en rangs », d'après le mongol شحرى, *die Reihe*, et le yakout capra [1], *Reihe*, capsilae, *sich in eine Reihe stellen* (Böht., 159); mais je n'en ai pas rencontré d'exemples.

جيغو, qu'une faute d'impression a défiguré en چوغو dans mon Dictionnaire, se prend aussi dans le sens de « tacheté, bigarré », d'après le mongol شصمصو *baat*, et le yakout syayp, *gefleckt gefaupert*, von *Pferden* (Böht., 122). Ainsi, on lit dans R. I, 24 :

ايكى قيمكاك بانى چوغو

Deux forts chevaux, semblables, moucheté.

R. I, 190 :

بيلغايغاى چاغنانى اوغلوم تادى [2] ايلغاى چوغو كيم بيرودى

Il dit : voilà mon fils qui est né dans le temps où j'étais déjà vieux ; et il lui donna un vêtement aux couleurs variées.

جينكراغو ou جينكراو n'a pas seulement le sens de « cloche » que je lui ai attribué dans mon Dictionnaire, mais encore celui de « source, fosse » dans R. III, 19 :

جينكراودان ايچب سو ايچكان

Prenant de l'eau à la source, il la but.

R. III, 253 : قيرق قولاچ جينكراو قازيب سويمك ايچيمك قازيلى قازيا باشلاردى تاشلاردى « creusant une fosse de quarante brasses de profondeur, ils y plongèrent et y jetèrent Karich Kara ».

خولب ou خلبا, qui vient du grec χολή ou χόλος, et que le dictionnaire d'Ahmed-Vefik explique par سودا, a été omis par M. Zenker. Il est cependant employé dans le turc ottoman, dans le sens de « tristesse, idée noire, mélancolie » مالِ خلبا pour ملاخليا, synonyme de قره سودا, comme dans les *Mille et*

[1] Est-ce l'origine de l'ottoman صره ?

[2] ايلغاى est pour اكلا « ce lait ».

une Nuits, t. III de la traduction turque, p. 86 : خلیاء واهیه ایله کجنوب اوتوردم « je passais ma vie dans une tristesse noire qui me débordait ». En poésie, ce mot peut être employé dans le sens de « simple rêverie ». Ainsi, dans le *Divân* d'Izzet-Molla, édition de Boulak, page 4 des *gazels*, on lit une pièce qui commence par :

کلشن امیده آقدی جویبار خولیا
باد افکار ایله آچلدی بهار خولیا
یوز کورملك کنج فکری ویردی داماد خیال
جمله کاه وجه کلدکده نکار خولیا

Le ruisseau de la rêverie a coulé vers les parterres de roses de l'espérance, le printemps de la rêverie s'est épanoui sous le souffle des pensées. Au moment où la gracieuse rêverie a pénétré dans la chambre nuptiale de la pensée, l'imagination, usant des droits de l'époux, a levé les voiles qui dérobaient aux yeux les trésors de ses conceptions.

خلاط, que M. Zenker a oublié, signifie proprement « un gros câble, tressé de chanvre », comme l'a bien expliqué Ahmed-Véfik. On lit dans les *Mille et une Nuits*, t. III, p. 87 : اول تختهلردن بر صال ترتیب وساحلده آتلمش خلاطلو ایله بند وربط ایدوب « je formai un radeau de ces planches, que je liai et affermis avec les câbles qui avaient été jetés sur la côte ».

ساندیغاج désigne « le rossignol », dans R. I, 235 :

ساندیغاج اوچات ساسی سایی ساسکا بیتکان تالی سایی

Le rossignol vole vers ce marais, vers ce saule qui pousse dans le marais.

Dans R. III, 530, on le trouve joint à بلبل :

بلبل ساندیغاج سایراب توردی

Le rossignol ne cessait de chanter.

سپکن « grésil, brouillard », expression que le *Kamous* em-

plus pour expliquer le mot arabe ﻭ, en disant تلودت يقورى ـ ـخنه صوم سيكى يافو ـ est synonyme de ـسيكى ـ comme on le voit dans le dictionnaire d'Ahmed-Vefik, qui définit ce dernier mot : صوم سيكى قار ايله قارشيق يقور.

سيمك ou سيمك ne veut pas dire seulement « aimer », mais encore « baiser », comme le grec ancien ἀσπάζομαι qui a aussi ces deux sens. Ainsi, dans R. III, 616, on lit :

ايكى تيريسا سيميشوب ايلاقلارينى

Ils se baisaient mutuellement les pieds.

On trouve encore le verbe ـسيموشومك « faire baiser » dans R. III, 207 :

اتاداى يولغان قيزيل يمك قيغاج ايرنكه سيموشوزيدى

Mon visage aux teintes rouges était comme une pomme, par une coupable tolérance [mot à mot : le trouvant légitime], je ne l'ai pas fait baiser à une seule lèvre.

سيمك « pisser » qui, suivant M. Zenker, ne se dit que du chien, s'applique aussi à l'homme.

R. I, 187 : توندا خان اويندا سيكدى بيرة ايتى اوسيوك بيتوب يقيليب قاتقاى اتدا اوغلى توتك سيديكيس اچتى « la nuit, à l'endroit même de sa maison où le khan avait uriné, son père, étant tombé ivre mort, but l'urine de son fils ».

سيى doit se traduire quelquefois par « corps, personne, croupe d'une montagne ». On lit dans R. I, 90 :

دوچه سيدوك تيچه تيدوق اوغول توندى

C'était un enfant, au corps comme celui du chamoisseur, à la taille comme une enfilure.

R. III, 649 :

ايتيادى ياقشى قصه اوزوم سيدى

On n'a pas excepté une belle histoire, comme moi, en personne.

R. I, 236 :

اق التايدينك اق سيندا التون چيچاك بار مونا

Sur la croupe blanche du blanc Altaï, là est une fleur d'or.

R. II, 53 :

ات اسيچانك ارغيليق سين ياتور اول سينكا كيليب كوره ياتور

Il est au delà une croupe qu'un cheval peut franchir; montant sur cette croupe, il se met à regarder.

Il faut rattacher سين au yakout сıн, *eben derselbe, gleichfalls.* сıн бір, *ein und derselbe,* Böht. 167. Dans le sens de « croupe d'une montagne » il y a le mongol بحتر *eine mit Wald bewachsene Bergkoppe.*

سيونجى désigne le « pourboire donné pour une bonne nouvelle », et aussi « celui-là même qui l'apporte, le messager ». R. III, 369 :

خانيچا سيونجى بيراى كيلدى

Un messager vint en même temps auprès de la princesse.

شيرلاشمق, réciproque de شيرلامق, dont on trouve des exemples dans R. II, 418, III, 85, 350, 616, dans le sens de « hennir ensemble, gazouiller ensemble, s'entretenir », semble n'être que le verbe چارلاشمق de چارلامق, avec une prononciation légèrement modifiée.

صلاش, que M. Zenker traduit par « boucherie », est le même mot que صلاچ, qu'il rend par « tente, chaumière », ou mieux encore « cabane »[1]. Ahmed-Véfik écrit صالاش, et l'explique ainsi : موقت دكان بوستان صالاشى سركى.

عورت est pris dans le sens de « honte, opprobre », dans R. III, 665 :

بو جاندا عورت قالغان بيچارەنك مين

Je suis cette malheureuse que tu as devant toi, dans l'âme de laquelle l'opprobre est resté.

[1] Voyez le *Burhán-i-Káti*, au mot چپر, p. 215.

قارا se trouve employé dans le sens général de « fils, enfant », dans R. III, 647 :

موروك قارا قيمسنك ايسى كيلدى

L'odeur de mon enfant est arrivée jusqu'à mon nez.

قارا قاى, qui n'est sans doute qu'une contraction de قارا اغاى, se prend aussi spécialement pour le « pin », dans R. III, 168 :

قارا قاى ايره شكلدى قارشو جايار اوغول يوق

Il n'y a point de fils pour s'élancer à l'encontre de nous comme la lance de bois de pin.

R. III, 86, il est pris dans le sens de « bois de la lance » :

سالجقان ايوسى سوزلادى تميركه دافالغان يبيمنان قارا قايدى اومردى « il ne put retirer la lance dont on l'avait percé, alors il en brisa le bois (de pin) à la place où il était attaché au fer ».

Le verbe قالجيمكداغمق, réciproque de قالجيمكدامق, signifie « s'agacer, se lutiner mutuellement », dans R. III, 14 :

ايمك قوبوبك كيليب سويلاشار قالجيمكداشيب اويناشار

Tes compagnons d'âge viennent et s'entretiennent avec toi, ils s'agacent, ils se divertissent avec toi.

R. III, 652 :

التون تختنا اوتوروب قيز كيناوسى

ييغلاغ بوق اوجون كولكو قالجيمكداشيب

La jeune fille fit asseoir son fiancé sur un trône d'or ; là, plus de pleurs ; des jeux, des sourires avec lesquels ils s'agaçaient.

Ce verbe doit se rattacher par une racine commune au mongol زنشيشكنا, *das Spiel, der Scherz*.

قيز que j'ai mis dans mon Dictionnaire, p. 552, et traduit par « rouge, couleur de vin » d'après la traduction persane de Baber qui porte سرخ روى et ميكون روى, est une faute du texte

imprimé et doit être lu قوبه ou قوبا signifiant aussi « roux, jaune clair ». Voy. R. II, 408, III, 37 et le dictionnaire de Boudagoff, II, 69.

كبين doit se traduire par « drap mortuaire », dans R. III, 660 :

كبينكا اوراب اويونه اليب كيلدى كبينين كوبالاك قيليب كيدى

L'enveloppant dans le drap mortuaire, il l'emporta dans sa maison. Se faisant une chemise de son drap mortuaire, il la mit.

كزمه, synonyme de عسس, signifie « gardes qui font la patrouille », comme l'a très-bien traduit M. Schefer [1]. Ahmed-Véfik le rend par چارشو وسائره بكجيسى. M. Zenker a oublié de consigner ce mot dans son dictionnaire.

كوپالاك ou كوپەلك est la forme turque orientale de كلبك, comme le remarquent M. Zenker et Ahmed-Véfik. Ce dernier s'exprime ainsi : كلبك تركيده كوپەلك بياضى فراشه نقشلوسى خرطيط, ce qui veut dire que le papillon porte le nom générique de كلبك, que le blanc se nomme فراشه et que celui qui est coloré s'appelle خِرطيط [2]. Or, il est à remarquer que le *Kamous*, expliquant ce mot, dit : قنادلرى منقش اولان كلنكه ديرلر. Il faut corriger كلنكه, qui n'a pas de raison d'être, en كلبكه que réclame le sens. Le nom générique de la phalène est فرفور, où l'on reconnaît le grec Φαρφάλα et l'italien *farfalla*, et پروانه, mot persan dont se servent les poëtes pour personnifier l'amant qui se brûle au feu de l'amour de l'objet aimé. Or, nous trouvons كوپالاك, pris dans le sens de پروانه, dans R. III, 613 :

يولونكدا قربان بولغان مان كوپالاك

اوتقا توشسام يانغايمين اولوروم يوق

Je suis un papillon qui m'offre en victime sous tes pas; si je tombe dans le feu, je brûlerai; mais je ne mourrai pas.

[1] *Histoire de l'Asie centrale*, par Mir Abdoul Kerim Boukhary, publiée, traduite et annotée par Charles Schefer, p. 110 de la traduction et 50 du texte persan.

[2] Il est à remarquer que خرطيط, dans le dictionnaire de M. Kazimirski, ne signifie que « rhinocéros ».

كوزلمك ou كوزلمك ou كوزلمك n'a pas seulement le sens neutre de ظاهر عيان مشتبه امور, mais encore le sens actif de « montrer, faire voir », اظهار جمال ايتمك, comme on le voit dans le dictionnaire d'Ahmed-Vefik.

كيمو ou كيماك ou كيمو ne signifie pas seulement « gendre, fiancé », comme M. Zenker, Ahmed-Vefik et moi-même l'avons dit, mais encore « époux, beau-frère », du moins dans le turc oriental. Ainsi, on lit dans R. III, 14 :

كيمونكنى كيمكليسى او يانسى كرمت ايتكليسى

« Puisses-tu veiller avec soin sur ton époux, puisses-tu honorer sa tente. »

R. I, 344 :

قيرق قاردشلر قاتلميسى ايتمش كيمسوسيمك ايتمش

« Ses quarante beaux frères disent, ils disent à leur beau-frère. »

Le mot كشيك, que j'ai oublié de consigner dans mon Dictionnaire, est très-bien expliqué par M. Zenker, qui le définit d'après E. Quatremère « la garde qu'on monte à tour de rôle auprès d'un souverain ou d'un grand ». Ahmed-Vefik dit, avec beaucoup à-propos, que c'est une expression employée dans l'Iran, c'est-à-dire surtout par les historiens persans, tels que Rechid ed-Din, Vassâf et autres qui se sont occupés de l'histoire des Mongols. C'est donc par erreur, je pense, que M. Schefer, dans l'ouvrage cité plus haut, p. 110, rend *kichikdji bachi* par « grand chambellan », c'est « chef des gardes » qu'il fallait dire. Si je ne me trompe, le texte est fautif. On y lit, p. 50 : بيكلر بيكى سر كشيكجى, je suppose qu'il faut supprimer le second سر et traduire « il était *ser guezmeh* », c'est-à-dire « chef des gardes ». Mais d'où vient كشيك ou كشيك? Ne serait-ce pas une altération de كزيك, qui signifie non-seulement « la garde qu'on monte », mais encore « ceux qui la montent », puis « ceux qui sont chargés de la monter, *das türkische Haus*, la maison du roi », comme le remarque M. de Hammer dans sa *Geschichte der Ilchane*, t. II, p. 50? كزيك est le

même que كزك, que le *Koulâçeh-i-Abbâçi* a traduit par نوبت, mal rendu dans mon Dictionnaire par « musique militaire », il fallait dire « garde ». كيزاك a encore le sens de « troupe, rassemblement », comme on le voit dans R. I, 14 : بير كيزاك اوغولدار موراق اتيشيب ياتقانين كوروب الدى « elle vit qu'une troupe de jeunes gens s'occupaient à l'envi à viser un but. »

كيزاك a encore d'autres sens, tels que « bête sauvage en général, chatte »; mais je n'en citerai pas d'exemple ici, parce qu'ils n'ont aucun rapport avec كشيك.

هوغ, que je ne trouve pas dans le dictionnaire d'Ahmed-Véfik, est très-bien expliqué dans celui de M. Zenker par « hutte, tente de nomades ». Le *Burhân-i-Kâti* dit que c'est « une petite maison, faite de roseaux et d'herbes », ساز وعلف مقوله‌سى نسنه‌لردن ياپلمش خانهٔ مختصردر

يارق, qu'une faute d'impression a défiguré en ياريى dans mon Dictionnaire, est une forme adoucie de يارتيغ[1], et signifie, comme l'a bien remarqué M. Zenker, « moitié, demi », mot à mot « fendu par le milieu ». Ainsi, on lit dans R. III, 99 :

ايكانكا بيرديننك تولى اياق چيچه‌نكه بيرديننك يارق اياق

Tu as donné à ton père une coupe pleine et à ta mère une demi-coupe.

R. III, 83 :

يارق آيدا قولون ساقلاتيب

Pendant un demi-mois j'ai gardé les poulains.

يارق ou يارتيغ signifie aussi « une portion », et, par extension, « quelque », comme بعض, en arabe, et [illegible], *einige*, en mongol. Ainsi, dans R. II, 5 :

يارتيغتارى ات تاپا ياتيرلار ات ادارغا قورقا ياتيرلار
يارتيغتارى ات تاپپان ياتير

[1] يارتو est dérivé de يارمق «fendre», par l'addition de la particule تيغ ou ق, comme صقنتى de صقمق, اقنتى de اقمق, اوزادى de اوزامق, سپرونتى de سپرونمك, etc., etc.

Quelques-uns d'entre eux réussissent à trouver un nom, mais ils n'osent pas le lui donner; quelques-uns ne parviennent pas à en trouver un.

R. III, 762 :

بارك بولوب كافرلاغا بيتارقاندا

Il envoya aux infidèles une de ses jambes.

Mot à mot : « sa demi-jambe ». Il est à remarquer que trois vers plus haut il a dit :

ايكى بولوب آيردى ايكى ياق ه

Il sépara ses deux jambes vers deux côtés différents.

Enfin, R. I, 235, on lit بارتيجيق dans le sens de « petit »

بارتيجيق جانيق كيرجاك يايقاسا تيكيز توبيمدا

Le *téchal*, aux petits cartilages, quand il se met à l'aise, c'est au fond du lac.

Le verbe بوزلمق « tourmenter, martyriser », qu'il faut rapprocher du mongol خهيسمب, *Qual leiden*, خهيسمب, *quälen*, et dont la racine est خهيم, *die Qual, das Leiden*, se rencontre dans R. II, 629

صنى بوزلتيب ايلاتيب سالتيم

اوتورسالكده سينينك اركينك بولسون

Te martyrisant, je t'ai fait souffrir mille peines; si tu me tues, que ta volonté soit faite.

Le passif بوزلنمق se rencontre dans R. II, 601 :

ايتيك بولوب ايلاتيب بوزلنمق بولوب بوزلتيب

Souffrant, étant tout endolori; martyrisé, étant tourmenté.

[1] Le mot بوزلمق souffrir, d'où est venu بوزلمق faire souffrir, martyriser, doit exister, mais je n'en ai pas trouvé d'exemple.

Le réfléchi يوبانمق « s'occuper de », mot à mot : « se tourmenter, se préoccuper par rapport à », se lit dans R. III, 26 :

يسير قادين ياش بالا خيرى مان يوبانـدى

Il s'occupait de faire du bien aux dames sans appui et aux jeunes enfants.

R. III, 633 :

قاسم خان بينان بارى جوانبادى بالاسينان باشقانما يوبانبادى

Tout était en désaccord avec le khan (c'est-à-dire rien ne lui convenait, ne l'intéressait), il ne s'inquiétait pas d'autre chose que de son fils.

De là, enfin, vient يوبيق, qui veut dire « peine » et qui « souffre de la peine ». Voyez R. II, 601, 613.

يوتا ou يودا, ou يودو signifie « la cuisse », dans R. II, 254 :

يوداسينينك قاليين ايتى يولدا قالا بارار

La chair épaisse de sa cuisse reste sur le chemin.

R. III, 676 :

جان قاليب توپراقتان قيلغان يوتا

L'âme n'étant pas encore à sa place, c'est de terre qu'il (Dieu) a fait la cuisse.

يورتمق ne veut pas dire seulement, comme je l'ai expliqué moi-même « trotter, hâter le pas », mais aussi « faire une incursion », ce que prouve le passage d'Aboul-Gâzi, p. 119 de la première édition et 214 de la deuxième, que j'ai mal traduit par « marchant rapidement contre les Kizilbach ». Il fallait dire « faisant des incursions », comme l'a bien vu le baron Desmaisons, p. 229 de son excellente traduction. Au contraire, dans R. III, 129, il faut prendre le premier sens :

ايرانجانك ايكيو بل ياتير جيقارا يورتوب كورة ياتير

Un monticule escarpé qu'un homme peut franchir est là ; hâtant le pas pour se hisser au sommet, il se met à regarder.

R. II, 344 :

يوصراق اث يورتيب چيققاندا — تاغ كيتاسيب تالا يانيب

Quand le cheval alezan gravit en trottant, la montagne se trouve chevauchée[1].

يورغلامق ou يورغدامق, ou يورغلامق n'a pas seulement le sens de « aller d'un pas très-pressé, prendre le galop » que j'ai indiqué, ou de « aller au trot, marcher bien, réussir », que donne M. Zenker, il signifie encore « sautiller », en parlant d'un oiseau, comme le prouve R. III, 5 :

يودسعداى يورغلاب

Sautillant comme la caille.

Ou même d'un ver qui rampe en s'agitant. R. III, 765 :

قورتلدى يامان شو يازيت يورغلادى

Ce Yazit sautillait plus misérablement qu'un ver.

Ce dernier sens explique très-bien يورغلامق par قورت كيبيشى قوچمى, comme le fait Ahmed Vefik.

يون, que M. Zenker rapproche de يان et qu'il traduit par « côté, flanc, profil, égard, rapport, raison, cause », qu'Ahmed Vefik écrit يوزن, et qu'il rend par « côté, face », signifie encore « peuple, gens, descendant, race », et alors il faut le rapprocher du mongol مثل, *das Volk*, et du yakout non (Boht. 1, 3), *Menge Volkes, Leute*. Ainsi, on lit dans R. I, 39 :

اقچمى ايلى يول صودوز يونوز

Son argent, son peuple, ses gens seront-ils ici ?

[1] D'après Ahmed Vefik, يورغلامق signifie : se promener en rond, aller lentement, flâner, se traîner. Il le dérive de يورمق « fatiguer, affaiblir, molester ». Je n'ai pas besoin de faire remarquer que tel sens qui existe dans le turc oriental et se rencontre dans les morceaux recueillis par le Dr Radloff, peut être inconnu au dialecte osmanli, ce qui arrive très-souvent.

R. I, 39 :

قاچچی ایل یون اولوس چیقیب کیلدی

Combien de peuples, de gens, de tribus sont venus ?

R. I, 184 : اولوغ اوغولون موز بیرچیکتان یارالغان موز خانینك یونی موندوز بولسون دیب ادادی « Il donna à son fils aîné le nom de Moundouz, comme étant de la race de Mouz-Khan qui avait été créé d'un peu de glace ». یون se prend aussi dans le sens de « parole », chez R. III, 39 :

اولانكدی ایتیب اوپانم یون اولارسین

En récitant ton chant, ô mon Opan, tu distribues tes paroles.

Du sens général de « face ou surface » dérive, ce me semble, celui de « steppe », dans R. III, 37 :

قوبا یون اریتی اوولدونك یورتار بوری

Le loup trotte sur le steppe rougeâtre au delà de l'aoul.

Du sens de « côté » dérive celui de « route, direction, bonne direction, réussite », qui fait confondre یون avec یول, dans R. III, 149 :

ایلقیدینك قوبا یونیندا تینکریم یونین بیرکان سونك
تارلانغا مینکازیب یون تاپار

Sur le steppe rougeâtre où paissent les chevaux, quand mon Dieu lui aura donné la direction, se hissant sur un cheval gris, il trouvera la réussite.

R. I, 198 :

آیماغی باشقانینك یونینا کیرما

N'entre pas dans la route de celui dont la tribu t'est étrangère.

De یون, signifiant « peuple », vient le verbe یوناتمق « rassembler, réunir », qu'on lit dans R. I, 199 :

اوچچه اولوستی یوناتقان اوروس بیك کوچ ھتیر

Le beg russe qui réunit tant de tribus est tout de même bien fort.

On trouve encore la forme réfléchie يوتلانمق pour يوتلانمق dans le sens de « se rassembler, s'agglomérer », dans R. III, 101 : يوتى يوتلانيب ايليغنا خان بولوب « son peuple s'étant aggloméré, il devint khan de sa nation ». Enfin, il faut encore citer le substantif يوتلانى « rassemblement », qu'on rencontre dans R. III, 45, où on lit : طوقيا كوچ يوتلانى آلتيشاميس ديب كيلدى بيكينك « cette jeune fille se rendit auprès du jeune homme, en se disant : je veux lutter en paroles avec lui, au milieu du rassemblement nomade ».

يينك ne signifie pas seulement « nouveau, neuf », mais encore « beau, élégant », comme dans ce passage de R. IV, 9 : يارماق نى يوقا قيوى صى يوتوب الحى آل يينك ايتدى اوز تيلنجى « Yarmak prit la peau d'un bœuf tout entière et la découpa, de manière à en former comme une belle corde ».

يينكك, outre le sens de « vaincre, subjuguer, rendre interdit », a encore celui de « être convenable, gentil, beau », dans R. III, 232 :

قوغ يتم نو قيليغينك يينكدى ديب

Ah ! orphelin, ta manière d'agir n'est pas gentille, dit-il.

يينكديمك a le sens de « vaincre », comme يينكك, ainsi dans R. I, 317 :

سنى مينى يينكديدينك م مسنى اولدوريب

Tu m'as vaincu ; maintenant ne me tue pas.

R. I, 327 :

اول كوچ خان تيمجيسر باشقا خانلار يينكديب باتير

C'est un khan puissant, dit-il, il ne cesse de vaincre les autres khans.

Il signifie encore « se laisser vaincre, laisser la victoire à », dans R. I, 338 :

ايهانكير قيزغا يينكديب باتير

Armangoir se laissa vaincre par la jeune fille ou laissa prendre la victoire à la jeune fille.

R. I, 39 :

اياقاى يينكديردى ايتتى كوجوم از تيديير

La jeune fille se laissa vaincre et dit : ma force ne peut suffire.

يينك, outre le sens de « manche d'habit », a encore celui de « victoire, supériorité », d'où vient l'expression de يينك المق « vaincre, dominer, l'emporter sur », dans R. I, 115 : يانغيزلا بير اوسمينيا تاب كراستى قيزق بويينك قاميبيلا يينك الباغاندا « alors, comme il n'y avait qu'une seule jeune fille chrétienne, nommée Usminia, qu'il ne pouvait vaincre par ses sortiléges ». De là vient يينكدامك pour يينكلامك « être excellent, supérieur », dans R. III, 172 :

قيلغان ايشى يينداكان

Les œuvres qu'il a accomplies sont excellentes.

Enfin ce dernier verbe a donné naissance à يينكداتيشمك, qui veut dire « disputer la supériorité ou la victoire à quelqu'un ou à quelque chose », R. III, 62 :

بو چيركين قودوردى كوك يينكداتيشيب

Cet animal immonde devenant enragé a disputé la victoire au ciel.

Je ne crois pas utile de pousser plus loin ces observations, que j'ai peut-être trop multipliées. Un dictionnaire, quelque soin qu'on apporte d'ailleurs à sa composition, n'est jamais complet, et on doit toujours travailler à le perfectionner. En parlant ainsi, je pense bien plus au mien qu'à celui du savant et modeste M. Zenker. Je n'avais, moi, qu'à me préoccuper du turc oriental, tandis que son cadre embrassait à la fois l'arabe, le persan et le turc. Je ne dirai pas qu'il l'emporte sur Meninski pour les deux premières de ces trois langues; le modèle n'est pas facile à égaler, à moins d'entreprendre un travail spécial, comme on l'a déjà fait; quant à la langue turque en général, M. Zenker dépasse tous ses de-

saviers, et c'est un témoignage qu'il m'est très agréable de lui rendre.

PAVET DE COURTEILLE.

CHRÉTIENS ET MUSULMANS, étude sur la question d'Orient, la Tunisie et les autres pays soumis à l'islamisme, par H. Chalon. Paris, 1876, 1 vol. in-18, 289 pages, chez Dentu.

Ce petit livre, écrit avec verve, au courant de la plume, sans préoccupation de plan ni de style, a le tort de promettre plus qu'il ne donne. L'auteur l'avoue lui-même dans sa préface dédiée à un effendi *éclairé* : « C'est une étude rapide, dictée par les circonstances, à laquelle j'ai choisi la Tunisie pour cadre. Vous savez la cause de cette préférence : c'est que j'ai rencontré dans ce pays plus de bonne volonté que partout ailleurs. » Cette bonne volonté s'est manifestée, sans doute, avec un élan particulier chez le général Khair-eddin (ou, comme on prononce à Tunis, *Khérédine*), car les premiers chapitres ne sont qu'un dithyrambe en l'honneur de l'habile ministre du gouvernement tunisien. Tous les progrès réalisés dans la Régence sont dus à l'initiative de cet homme d'État, tout ce qui s'accomplira dans la même voie dépendra de son maintien au pouvoir. Que ces éloges soient mérités, nous ne voulons pas y contredire. La situation relativement prospère de ce pays confirme ce que dit M. Chalon, d'accord avec d'autres voyageurs, des services rendus par l'ancien esclave circassien, que son intelligence et son dévouement ont fait parvenir au rang de premier ministre du Bey. Mais il y a loin de cette monographie à l'étude de la question pleine d'actualité et d'émotion que le titre semblait annoncer.

Sans doute, dans certains paragraphes, l'auteur s'élève au-dessus de l'horizon de la Goulette. Frappé, comme tant d'autres, du dépérissement de la société musulmane, il essaye d'en indiquer les causes et d'en trouver le remède. Malheureusement, c'est là un problème complexe, dont la solution

échappe à ceux qui ont fait du monde musulman, de son système religieux et politique, de ses institutions et de ses mœurs, l'objet d'une étude scientifique. Comment l'attendre, cette solution, d'un voyageur clairvoyant et observateur, nous le voulons bien, mais ignorant les langues et, jusqu'à un certain point, l'histoire de l'Orient musulman?

Par libéralisme ou optimisme, peu importe, l'auteur est favorable au Koran; sans méconnaître les idées arriérées et les préjugés des races islamiques, il croit à leur régénération dans la sphère même de leurs croyances. « L'ignorance et le despotisme, dit-il, voilà l'ennemi qu'il faut combattre avec acharnement. » Soit, mais avec quelles armes? Par la propagande religieuse? L'impuissance de celle-ci est désormais démontrée. Par l'instruction européenne? Elle s'arrête à la surface du pays. Par les arguments à la Paixhans? Hélas! l'expérience est en voie de se faire, et nous doutons qu'elle tourne à l'avantage de la Turquie. Le livre de M. Chalon ne fournit donc aucune lumière sur ce qui passionne l'Europe aujourd'hui, au risque de l'incendier demain. Pourtant ce travail n'est pas sans utilité, grâce aux renseignements qu'il fournit sur l'histoire politique et financière de la Tunisie. En outre, les pièces officielles réunies à la fin du volume donnent, sur les rapports diplomatiques et commerciaux de la Régence avec la France, des détails puisés à bonne source et de nature à intéresser des lecteurs français. B. M.

M. Marre de Marin vient de terminer son *Dictionnaire français-malgache*, un volume in-8° d'environ 500 pages, sur deux colonnes. Cet ouvrage peut être acquis au prix de 15 fr., en souscrivant chez l'auteur, rue Mayet, 11, faubourg Saint-Germain. Une fois la souscription close, le prix sera porté à 25 fr.

Le Gérant :
BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1877.

ÉTUDES AVESTIQUES.

III

DES CONTROVERSES

RELATIVES

AU ZEND-AVESTA.

PAR M. C. DE HARLEZ.

Il serait impossible, dans un travail du genre de cette étude, d'indiquer toutes les controverses qui agitent le monde éraniste; mais le court aperçu précédent suffira pour en donner une juste idée et en faire apprécier les caractères. On remarquera sans peine que le doute ne persiste plus guère que dans des questions purement accessoires et ne nuit que peu ou point à l'intelligence générale de l'*Avesta* et des doctrines mazdéennes. Qu'importe, en effet, que les disciples de Thrita (farg. XX, 2) soient qualifiés de brillants, puissants, illustres ou de sages,

bienveillants, etc.? que la terre soit dite *aux limites lointaines* ou bien *aux extrémités éloignées?* que le tour du paragraphe 12, farg. XIX, soit l'apostrophe ou le récit? Tout cela est d'une médiocre valeur. Plus important serait le sens de *nêmô*, de *mairyô*, de *Frashokeretis*[1] et d'autres termes semblables qui se rapportent aux mœurs et aux doctrines mazdéennes: mais en ces matières, les points en litige ne sont pas nombreux.

On aura pu constater également que, dans ces discussions, les opinions opposées ont souvent pour elles des arguments d'égale valeur et qu'il en est bien peu qui puissent prétendre à une quasi-certitude. Aussi n'est-ce point sans étonnement que l'on voit certains zendistes affirmer du ton le plus décidé et sans restriction, que tel mot a tel sens en zend et n'en a point d'autre; que tel dérivé a telle origine et n'a rien de commun avec d'autres racines qui pourraient également lui servir d'élément fondamental. On dirait que quelque vieil Atharvan est revenu du monde invisible pour leur révéler les secrets de sa langue et de ses rites. Que l'on fasse des conjectures, rien de mieux; une conjecture complétement fausse peut servir parfois à faire découvrir la vérité; mais on doit les présenter comme telles, avec leur vrai caractère.

Si de l'interprétation du texte zend nous passons à ce que l'on appelle les *exteriora*, nous nous trouvons encore en face de difficultés nombreuses, plus grandes peut-être que les premières. En vain l'on se

[1] Comp. *Avesta traduit*, t. II, p. 26.

demande quels ont été les auteurs du mazdéisme et de l'*Avesta*; à quel temps, à quelle époque ils ont appartenu : tout cela est resté jusqu'ici ombre et mystère. D'autres se sont déjà occupés de ces questions intéressantes ou s'en occupent encore. Nous les laisserons de côté pour le moment, nous bornant à toucher certains points choisis exprès parce que les solutions que nous croyons devoir adopter vont à l'encontre des opinions reçues.

Il est généralement admis que les gâthâs sont plus anciens que tout le reste de l'*Avesta*, sans exception. Les raisons que l'on fait valoir en faveur de cette appréciation ont été reproduites tout récemment par un savant linguiste, et résumées en ces termes[1] : « L'*Avesta* renvoie souvent aux gâthâs comme à des textes sacrés; les gâthâs sont écrits en vers et dans un dialecte plus ancien. Il est vrai que si ce n'était ce criterium extérieur, on serait tenté de voir dans certains yeshts et dans certains chapitres du *Yaçna* les parties vraiment les plus anciennes du *Zend-Avesta*, tant sont primitifs les traits de la foi religieuse qu'ils proclament.

« Le dieu soleil Mithra, par exemple, qui n'est cité nulle part dans les gâthâs ou morceaux métriques, n'est pas seulement décrit sous les plus brillantes couleurs dans le *Mihir Yasht*, mais il présente dans cette description bien des traits particuliers qui ont une analogie frappante avec les fonctions et les attributs du dieu Mithra dans les Védas.

[1] *Academy*, février 1877.

« Mais il est évident qu'en semblables cas nous avons devant nous des retours vers l'ancien culte polythéistique qui n'avait point été complétement extirpé par la religion plus pure de Zoroastre. »

On le voit, l'auteur de cet article reconnaît que les preuves intrinsèques sont toutes en faveur de la priorité de certains hâs et de certains yeshts. Pour les invalider il faut donc des arguments extrinsèques bien puissants. Or ceux que l'on vient de lire sont très-loin d'être prépondérants.

Rien ne prouve que le dialecte des gâthâs soit plus ancien que le zend proprement dit. Le premier contient, il est vrai, quelques formes plus anciennes que les formes correspondantes du zend. Telles sont celles du génitif des noms en *a* (*ahya*, en zend *ahê*, aryaque *asya*), de *vahyo* pour *vanhó*, etc.

Mais, en revanche, il en a d'autres beaucoup plus altérées; par exemple, la forme *eng* pour *ân* (*âns*) de l'accusatif pluriel des noms en *a; aogeda*, participe passé, pour *aokhta* (primitif *ukta* ou *vakta*), *qeng* « soleil », pour *hvar* (sanscrit *svar*), etc.

Cela ne fût-il pas même, encore ce criterium devrait-il être rejeté, car il conduit à l'absurde. Le sanscrit a conservé bien des formes archaïques que le grec avait perdues depuis longtemps à l'origine de l'*Iliade*. Câlidâsa a-t-il donc précédé Homère?

Les gâthâs sont cités comme textes sacrés en maint endroit de l'*Avesta*. Des passages qui les mentionnent, les uns s'en occupent comme de leur principal objet (voyez fargard x et xi); ces chapitres sont évidem-

ment plus récents que les gâthâs, mais ils constituent les parties les plus nouvelles et les moins importantes de la littérature zende. D'autres ne les rappellent qu'accidentellement et dans des passages évidemment interpolés. Il en est ainsi du paragraphe 66 du fargard v, formé d'un extrait des gâthâs[1]. Si donc il résulte de ce fait que ces hymnes sont antérieurs à la dernière rédaction de semblables morceaux, on serait en droit de tirer une conclusion contraire relativement à la composition de ces derniers[2]. On y serait d'autant mieux autorisé que les parties les plus considérables, les plus importantes du *Vendidâd*, comme du *Yaçna*, et les *Yeshts*, en général, ne laissent point soupçonner chez leurs auteurs la moindre connaissance des gâthâs. Du reste, le texte de ces chants n'est point le seul qui soit considéré comme sacré dans l'ensemble de l'*Avesta*. Nous y voyons traités de même le *Fshâsha manthra*, le *Hadhaokht*, les *Çiuta-Yaçnas* (?) et le *Vendidâd* lui-même au farg. v, 69-74.

Le mode de composition des gâthâs ne forme point un criterium plus sûr. Si ces chants sont composés en vers, d'autres parties considérables de l'*Avesta* le sont également, et ces dernières sont écrites dans le mètre le plus ancien qu'ait connu la race indo-européenne, le çloka ou distique formé de deux vers de seize syllabes, divisés en deux parties égales. Parmi ces morceaux rhythmés, nous pouvons citer la ma-

[1] Comp. *Avesta traduit*, t. I, p. 180.

[2] Elle a eu lieu avant que l'on songeât à introduire dans le texte primitif ces citations des gâthâs.

jeure partie des hâs IX, X et LVII, les yeshts V et X. A ce titre, la priorité de temps devrait appartenir à ceux-ci.

R. Westphal avait déjà constaté, en 1860, la forme rhythmée des paragraphes 5 à 22 du hâ IX ou yesht de Hôma; nous n'y reviendrons pas. Mais nous devons prouver par quelques exemples notre assertion relative aux autres chapitres :

HÂ IX.

74. Haomô tâoçeit yâo kainîno
âonhare darghem aghravo,
haithîm râdhemca bakhsaiti
moshu jaidhyamnô hukhratus.

75. Haomô temcit yim kerçânîm
apakhshatrem nishâdhayat
yô raoçta khshathrôkâmya
yô davata : noit mê apâm
athravo aiwistis veredhyê
noit me danhava carât,
hô vîçpê vardhananm vanât
nî vîçpê vardhananm janât.

93. Paiti azhois zairitahe
çimahê viçpovaepahê
kehrpem naçenmâi ashaone
Haoma zairi vadar jaidhi.

HÂ LVII.

IX. Yenhê namânem verthraghni
hazanrô çtûnem vidâtem
berzistê paiti berzahe
haraithyô paiti berzayâo

qarenaonem antara naemát
Ctchrpaesem nitara naemát
yenhé ahmá vairyó
çnaithis viçata varthraejaô.

xi . . yim cathvarô aurvantô
aurusa raokhsua fraderça
çpenta vidhvâonhô ashaya
mainyva çanhô vazenti,
yám ava paçkat vayeinti
noit aovô paskât áienti
yoi avaeibyo çnaitisbya
frayétayeinti vazemna.

xiii Idhadhaca aimidhadhca
viçpanm ca aipi imanm zanm
çraoshahe ashyehe takhmahé
tanumanthrahe takhmahé
ham varaiti vatôbazus
kamerdhô janô daevanamm, etc.

YESHT X.

5 Aca nô jamyat avanhé
aca nô jamyát ravanhé
aca nô jamyat rairanhé
aca nô jamyát mazdaikai
áca nô jamyát haeshayai
áca nô jamyat verthraghnyái
áca nô jamyát havanhai
áca nô jamyát ashaçtai.

35 Mithram yim vouruçayaotem
Arnat caeshan vindatô jâidhem
hazaoraysokhstim khshayantem
khshayanmem viçpavidhvâonhem.

Yô arzem frashâvayeiti
yô arzê paiti histaiti
yô arzê paiti histemno
frâ raçmanô çcindayeiti
yaozenti vîçpê karanô
raçmanô arzoshutahê
frâ maidhyanem thrâonhayeiti
çpâdhahê khrvîshyantahê.
Avi dis aèm kshayamnô
âithîm baraiti thwyâmca
para kamerdhâo çpayeiti
Mithrodrujanm mashyananm
khrûmâo shitayô frazainti
anashitâo maethaniyâo
yâhva mithrô drujô skyeinti
ashava janaçco druantô.

136. Yahmâi aurusha aurvanta
yûkhta vâsha thanjayâonti
aeva cakhra zaranaena
açânaçca viçpôbâma.

Il serait inutile de multiplier ces exemples. Ce qui précède prouve suffisamment que la question n'est point du tout résolue par les arguments invoqués. En vain arguerait-on encore de ce fait que les règles de l'emploi des cas sont mieux observées dans les gâthâs. On ne peut tirer de là aucune conclusion, car un dialecte peut s'altérer ou se décomposer longtemps avant un autre congénère. Le sanscrit nous fournit encore ici une preuve irréfutable. Que le lecteur juge maintenant si les morceaux qui représentent le mieux les antiques croyances éraniennes

ne sont évidemment que des retours tardifs vers une religion abandonnée[1].

Il est cependant un fait que nous avons déjà signalé et qui n'a point encore été remarqué comme il devait l'être, mais qui peut expliquer la physionomie d'âge récent de quelques chapitres de l'*Avesta*. C'est que ces morceaux ne se présentent point à nous tels qu'ils ont été composés d'abord. En les analysant, il est facile de distinguer un chant qui en est comme le fond principal et divers ajoutes faits pour transformer ce fond primitif en un fargard ou en un há, et pour le faire entrer dans le manuel liturgique du culte mazdéen. Parfois aussi les changements semblent faits pour rétablir l'harmonie entre le culte des génies et les doctrines du dualisme. C'est dans ce but que les diascévastes zoroastriens ont tantôt mis en tête une introduction qui établit le dialogue entre Ahura Mazda et son prophète, et rapporte tout enseignement aux révélations de ce dernier, tantôt inséré un passage ou ajouté une finale qui rappelle un point de doctrine ou l'une des prescriptions liturgiques du culte d'Ahura Mazda. Ces ajoutés se distinguent généralement du reste par leur forme; ils sont écrits en prose.

Le yesht de Mithra fournira un exemple de ces divers genres de retouches.

La première section de ce yesht, §§ 1-6, se compose d'une introduction toute prosaique, annonçant

[1] Op. cit. t. II, p. 192, note.

le dialogue obligé, et de cinq versets dans lesquels les çlôkas se mêlent à la prose.

L'introduction est ainsi conçue :

Mraot Ahuro Mazdâo çpitamâi Zarathustrâi : âat yat Mithrem yim vourugayaoitîm fradadhâm azem, çpitama, âat dim dadhâm avâontem yeçnyata avâontem vahmyata yatha manmcit.

« Ahura Mazda dit au saint Zoroastre : Lorsque je créai Mithra aux vastes campagnes, ô Saint, je le créai aussi digne d'un culte, aussi digne d'honneur que moi-même A. M. »

Plus loin (§ 4), on trouve ces mots : *Zaothrâbyô, Mithrem vourugaoyaoitîm yazamaidê, râmashayanem hushayanem airyabyô danhubyô.*

Impossible de réduire ces phrases en distiques non plus que le milieu du paragraphe 3. Il y a là évidemment des interpolations. L'auteur de l'introduction semble s'être préoccupé principalement du soin de réduire Mithra au rang de créature de Mazda. Avec le paragraphe 5 commence une série de çlôkas qui va jusqu'au paragraphe 119 et que troublent quelques interpolations plus ou moins importantes. C'est un vrai chant de louanges qui contraste avec l'annonce du commencement. L'intervention d'Ahura semble entièrement oubliée.

Chose très-remarquable, le mètre est plusieurs fois troublé par l'insertion du nom d'Ahura Mazda, intervenant comme dieu suprême ou créateur. Ainsi,

au paragraphe 53, retranchez *Ahurdt Mazdât* et vous aurez un çlôka régulier :

> Yô bodhô uçtanazeto
> gerezaiti uiti aojanô,
> azem viçpanam dâmanaanm
> nipâta ahmi huapô.

De même, au paragraphe 67, retranchez *Mazdadhâta*, *Ahuradhâta* (crée par Mazda, par Ahura) et le çlôka reparaît :

> Rathwya cakhra haêmnô
> qarenanhaca veretraghnaca.

Au paragraphe 4, l'interpolateur a mieux fait encore; il a inséré la formule d'interpellation que le *Vendidâd* met constamment dans la bouche de Zoroastre : « Ahura Mazda, esprit très-saint, etc. » (voy. farg. II, 1, etc.).

Le mètre est également brisé au paragraphe 82 par ces mots, *a donné Ahura Mazda*; aux longs paragraphes 88-92, il est complètement détruit.

Les paragraphes 119-122 et 137 sont des fragments d'un rituel en partie dialogué comme le *Vendidâd*. La fin du yesht x (122-146) reprend le chant de louange; les versets 133-144 sont certainement rhythmés[1], le reste l'est en partie. Cette fin a une origine multiple et différente de celle de la partie précédente. Nous y trouvons, par exemple, une des

[1] A part quelques interpolations faites pour mettre en scène Ahura Mazda, 16, § 137, etc.

cription de la marche triomphale du puissant génie qui ne ressemble point à celle que décrivent les paragraphes 101 et 102. Au premier endroit, nous voyons Rashnu marcher à la droite du char céleste et la sagesse à sa gauche; la malédiction le suit sous la forme d'un sanglier redoutable. Au second, c'est Çraosha qui occupe la droite, Rashnu est à gauche, les eaux et les plantes l'accompagnent. Le même sanglier, aux mêmes formes terribles et menaçantes, paraît dans le cortége, mais il marche en avant et c'est Veretraghna qui en a pris l'apparence.

Enfin, au paragraphe 140, Mithra est appelé le plus sage, le plus intelligent des baghas; au paragraphe 113, il est mis sur un pied d'égalité parfaite avec Ahura Mazda, tandis qu'ailleurs il est traité comme inférieur à ce dernier et dépendant de lui, créé par lui.

On pourrait pousser plus loin cette étude, mais cela ne nous semble pas nécessaire. Il ressort de ce qui précède, que le yesht de Mithra et les autres morceaux semblables sont composés de parties de provenances diverses, les unes très-anciennes, les autres beaucoup plus récentes, réunies toutes et complétées par les derniers rédacteurs de l'*Avesta*, de façon à les accommoder aux exigences du mazdéisme.

Ceci nous amène à traiter un autre sujet beaucoup plus important, à savoir l'époque de la propagation de l'*Avesta* en Perse.

La question est celle-ci : Aux temps des premiers

Achéménides, l'*Avesta* était-il déjà répandu en Perse et tenu pour livre sacré, ses prescriptions y étaient-elles suivies? Que la foi de la Perse antique eût de grands rapports avec la religion zoroastrienne, c'est ce qui est incontestable; mais on va beaucoup plus loin, et l'on fait ces doctrines identiques. Nous avons aussi d'abord partagé ce sentiment, entraîné par l'opinion générale; un examen approfondi de la matière nous autorise, pensons-nous, à affirmer que rien ne justifie cette assimilation et que tous les faits semblent concourir à en démontrer la fausseté.

Nous avons heureusement ici à consulter des documents contemporains, des témoignages irrécusables que les rochers de Behistân et les pierres de Persépolis nous ont conservés intacts. Ce sont les inscriptions cunéiformes et les tombes des monarques achéménides. Les unes et les autres nous révèlent la foi des Cyrus et des Darius et les lois religieuses de leur empire. La foi que Darius proclame est celle en un Dieu suprême, unique créateur du ciel et de la terre. Par la volonté de ce dieu puissant, les rois règnent et les empires florissent et s'étendent, c'est lui qui donne la victoire et dirige tous les événements :

Baga vazraka Aura Mazda, hya imâm bumim adâ, hya avam açmânam adâ, hya martyam adâ . . . . . hya Dârayavum khsiyathiyam akunaus aivam paranâm khsâyathiyam . . . Aura Mazda maiy apaçtâm abara vaçnâ Aura Mazdaha kâra hya manâ avam kâram tyam hamitriyam aja . . . aita tya kartam ava viçam vasnâ Aura

Mazdaha akunavam. (Voy. N. R. *a*, N. R. *b*, init. etc., N. R. *a*, 5-6, B. II, 25, N. R. *a*, 48-50.)

« Un dieu puissant (ou porte-foudre) est Aura Mazda, il a créé la terre, il a créé le ciel, il a créé l'homme . . . . . Il a fait Darius roi, seul maître de beaucoup . . . Aura Mazda m'a porté secours, par la volonté d'Aura Mazda mon armée a battu l'armée insurgée . . . tout ce que j'ai fait, je l'ai fait par la volonté d'Aura Mazda. »

Darius reconnaît, en outre, des êtres divins, des baghas très-inférieurs à Aura Mazda, sans participation au pouvoir créateur, mais capables cependant de protéger les empires et de contribuer à leur prospérité.

Aura Mazda mâm pâtu hada bagaibis vithibis . . . Aura Mazda mathistâ bagânâm. « Aura Mazda me protége ainsi que les baghas des viths. . . , Aura Mazda le plus grand des baghas. » On reconnaît ici le dieu de l'*Avesta*, Ahura Mazda, le créateur, entouré de son cortége d'esprits inférieurs à lui. Mais on remarquera déjà des différences. Le monothéisme persan est plus pur; les génies inférieurs sont ces baghas dont nous parlent le fargard XXI et le yesht de Mithra. Peut-être même ne sont-ce que les dieux des nations; c'est là du moins le sens que l'inscription médique donne aux *bagaibis vithibis*. Des *Amesha-çpentas*, pas la moindre mention. La Perse, du reste, semble ne les avoir connus que très-tard, car si elle a un terme propre à sa langue pour désigner les *Fravashis* (Farvart) et *Asha* (art), elle n'a

pour les *Amesha-çpentas* que le nom bactrien *Amechaspend*[1].

Ce qui est bien plus frappant encore, c'est qu'on ne trouve pas dans les textes cunéiformes la moindre trace du dualisme mazdéen, la moindre allusion au mauvais esprit, à Anro Mainyus. On a dit que ce silence ne prouvait rien; qu'il s'expliquait tout naturellement par cette circonstance que les rois achéménides n'avaient point eu dans leurs monuments l'occasion de parler du principe du mal. Il nous semble, au contraire, qu'ils avaient tout lieu de le mentionner, s'ils l'eussent reconnu.

Les grandes inscriptions de Darius sont presque entièrement occupées par le récit des entreprises d'ambitieux qui se révoltaient contre le pouvoir divinement institué (*vasnâ Aura Mazdaha*) et cherchaient à tromper les peuples. Dans l'inscription II (l. 17), le grand roi supplie Aura Mazda de préserver son empire des invasions et de la stérilité. Ailleurs encore (*Beh.* IV, 38), il exhorte ses successeurs à éviter le mensonge, à punir sévèrement les trompeurs; il presse tous ses sujets d'observer les lois de la justice. En semblable occasion, un zoroastrien n'eût certainement pas manqué de faire remonter au mauvais esprit la responsabilité de ces maux et, dans les derniers cas surtout, de malmener la Druje et ses satellites. Darius, au contraire, ne fait aucune allusion aux génies du mal et n'attribue les rébellions incessantes

[1] Op. cit. t. II, p. 29, note.

qu'à la fourberie des usurpateurs (voy. *Beh.* IV, 34). Le silence des rois perses a donc une haute signification. C'est pourquoi les partisans de l'opinion affirmative ont cherché des indices positifs dans les cunéiformes mêmes et ont cru les trouver dans les termes *abastâ* (*Beh.* IV, 64) et *anya* (I, 20, 21), qui doivent, à leur avis, désigner l'*Avesta* et Anro Mainyus. Examinons donc ces expressions et leur sens. Qu'*abastâ* signifie « loi », cela n'est plus contestable; M. Oppert l'a suffisamment démontré; mais il nous est impossible d'admettre que ce soit l'*Avesta* lui-même. Jusqu'à l'époque des Sassanides, les livres sacrés du mazdéisme n'avaient point de titre commun. En outre, le mot *abastâ* est rendu en assyrien par le même mot (*dinat*) qui sert à traduire *dâtam* (N. R. 21), et qui, comme ce dernier terme, signifie « loi, statut » en général. *Abastâ* n'est donc qu'un nom commun. Darius explique, d'ailleurs, sa pensée en ajoutant qu'il n'a rien fait par violence, contre l'usage ou le droit. Dans l'inscription (N. R. *b*, 3, 4) il reproduit cette même idée, sans faire la moindre mention de la loi religieuse, employant, au lieu d'*abastâ*, des synonymes signifiant « droit, usage », etc.[1]. Tous ces termes sont donc équivalents à ses yeux.

Aniya ne fournit pas un argument plus solide. Partout ce mot désigne l'ennemi qui attaque un pays ou que l'on combat à la guerre; il est constamment accolé à *haina* « armée ».

[1] Voy. *Journal asiatique*, 1872, page 293. Communication de M. Oppert.

« Qu'aucun ennemi (*anya*), qu'aucune armée (*haina*) n'envahisse mon royaume, » dit Darius (H. 16). « Préserve mon pays de tout ennemi, de toute armée, » ajoute-t-il plus loin (*id.* 19).

Anya aurait-il un autre sens dans la seule inscription du mur d'enceinte du palais de Persépolis? cela est en soi-même bien peu probable; l'examen du texte nous prouvera qu'il n'en est rien. Voici ce texte :

Yadiy avathá maniyáhi hacá aniyaná má tarçam, imam párçam kâram pádiy. Yadiykâ-a párça páta ahatiy hyá duvaistam siyâtis akhsatâ, hauveiy Aura niraçâtiy abiy imâm vithum.

« Si tu penses ainsi : que je ne tremble devant aucun ennemi, protége le peuple perse. Si le peuple perse est protégé, la prospérité ne sera point troublée par les méchants [1]. Que cette prospérité, ô Aura (Mazda), repose sur cette tribu. »

C'est-à-dire : « Si tu veux n'avoir à redouter aucun ennemi, protége le peuple perse. Car si ce peuple reste puissant, ta prospérité sera durable. » On peut aussi traduire, en supposant le tout adressé à Aura Mazda : « Si tu veux que je n'aie à redouter aucun ennemi, alors protége le peuple perse, etc. »

M. Oppert, qui voit dans *anya* le mauvais esprit, l'adversaire d'Aura Mazda, et dans *siyatis* le bon principe, rend cette phrase de la manière suivante :

« Si tu dis : il en sera ainsi, je ne tremblerai devant aucun ennemi. Protége le peuple perse. Si ce

[1] Ou *pendant très-longtemps*, selon le texte et la version de Spiegel.

peuple est protégé, la siyatis qui a anéanti le méchant trouvera toujours un asile dans cette demeure, ô Aura ! »

Cette conjecture est très-ingénieuse et met de nouveau en relief la sagacité et la science de son auteur; cependant nous ne pouvons l'admettre en aucune façon. *Yadi avathâ maniyâhi*[1] ne peut signifier « si tu dis ce sera ainsi »; ces derniers mots, d'ailleurs, ne se rapporteraient à rien dans la phrase; ce qui précède n'est que le récit des victoires passées. *Ma tarçam* est une forme prohibitive, commune à toutes les langues aryaques, et qui ne peut exprimer un simple futur. *Akhsatâ* ne peut être un nom d'agent signifiant « qui a détruit », c'est, au contraire, un participe passé passif, le nom d'agent serait *khsantâ*. (Cf. *jantâ*, *hantâ*). La *siyatis* n'est nullement le bon principe. Les inscriptions portent en plusieurs endroits qu'elle a été créée par Aura Mazda (*siyatim adâ martiyâha* « il a créé la *siyatis* de l'homme ou pour l'homme. » Voyez N. R. *a*, 4; N. R. *b*, 3, etc.). Or, le bon principe n'est point, dans le système dualistique de l'*Avesta*, une création d'Ahura Mazda; c'est son esprit propre, et il n'est point produit pour l'homme directement. Il est vrai que la version médique transcrit simplement ce mot, ce qui semblerait indiquer une sorte de nom propre; mais la version assyrienne prouve le contraire, car elle rend *siyatis* par le nom commun *dumuq* « joie, satisfaction ». Encore n'em-

[1] Comparez B. IV, 39, où ces mots ont incontestablement le sens que nous leur donnons.

plons-t-elle pas toujours le même mot ; dans l'inscription du mont Alvend, on trouve *nahsu* « abondance », correspondant à *siyatis*. L'inscription assyrienne II dit qu'Ahura a créé le *damuq* pour tous les animaux ou sur tous les animaux. Dans le second cas, *siyatis* serait évidemment la domination ; mais, même dans le premier cas, ce ne pourrait être le bon principe ; car, selon l'*Avesta*, une partie des animaux proviennent du mauvais esprit. Avec l'opposition de *siyatis* à *anyu* tombent le sens attribué à ce dernier et les conclusions qu'on en tire. Les textes sont d'ailleurs très-explicites à ce sujet. En plusieurs endroits, Darius proclame avec insistance que c'est à l'armée perse seule qu'il doit toutes ses victoires et ses conquêtes, que la Perse seule a subjugué tant de nations. (Voy. Suez, B. 3, I. 8, 9, etc.) Dans l'inscription H, de Persépolis, le monarque perse dit : « Grâce à Aura Mazda et à moi, Darius, la Perse n'a rien à craindre d'un ennemi quelconque. » *Vasnâ Aura Mazdaha manaca D. hacâ anyanâ naiy tarçatiy* (H, 9-12). Sur le même mur (I, 7-9), il écrit encore : « Voici ces nations que je maintiens sous ma domination, au moyen de l'armée perse (ou du peuple perse), qui ont tremblé devant moi. » *Hyâ dahyâva tyâ adam âdâraiy kadâ anâ parsâ kâra tyâ hacâ ma atarça*... Suivent les noms de tous les pays soumis au fils d'Hystaspe, puis celui-ci termine par les paroles citées plus haut : « Si tu veux ne trembler devant aucun ennemi, protége le peuple perse, maintiens-le puissant, etc. » Est-il besoin de dire ici ce que le con-

texte exige et de prouver qu'il ne peut être question dans ce passage que des adversaires humains, des peuples qui pouvaient attaquer et envahir l'empire de Darius? La simple lecture du texte complet suffit pour convaincre. Ce n'est point là, du reste, le premier effort fait pour tirer des cunéiformes un argument favorable à la thèse affirmative. Windischmann avait déjà cru y découvrir des citations expresses de l'*Avesta;* dans une de ses savantes études[1], il énumère ces prétendus emprunts. Réunis et groupés, ces termes épars sont, il est vrai, de quelque effet; mais quand on les examine de près, et qu'on les considère dispersés et chacun à sa place, on ne peut plus voir dans ces rares analogies que ces coïncidences fortuites qui se présentent naturellement lorsque deux écrivains de même nation s'occupent de sujets analogues.

Les traits semblables qui se rencontrent dans les deux monuments et qu'indique Windischmann, sont peu nombreux et sans aucune importance. Ce sont, d'abord, des mots isolés : *vaçna* « volonté, désir »; *baga* « être divin »; *jad* « demander, prier »; *frabar* « procurer »; *yad*, *yaz* « sacrifier »; *dâ*, *dathâ* « créer »; *pereç*, *paraç* « interroger, juger, punir »; les expressions *upaçtâm bar* « secourir », *ubâstam bar* « bien garder », et le terme *path* « voie », appliqué métaphoriquement à la conduite. Ce sont, en outre, certaines idées similaires, la longue vie (*dareghô jitîm*),

[1] *Zoroastrische Studien*, p. 121-127.

considérée comme un bien, l'envahissement de l'ennemi, l'étiolement et le mensonge tenus pour choses mauvaises et fâcheuses. Est-ce tout? Non, il y a encore un dernier exemple, que nous rapporterons pour montrer jusqu'où peut aller l'amour de l'analogie, quelque fausse qu'elle soit. Darius fait traîner jusqu'au pied de son trône, les mains liées, un des chefs des soulèvements qui compromirent le sort de son empire. Windischmann n'hésite pas à voir dans ce fait une réminiscence de la légende du roi touranien Franracyana, lié et tué par Kava Huçrava.

A ce titre, il n'est pas d'historien d'une nation antique qui ne puisse être considéré comme plagiaire de l'*Avesta*, car partout on trouvera des chefs vaincus amenés, les mains liées, à leurs vainqueurs; partout on rencontrera le désir d'une longue vie, la crainte des incursions ennemies et de la perte des biens de la terre, et, jusqu'à aujourd'hui, l'on parle de la question pénale et du sentier de la justice.

Que l'on conclue de ces rapprochements à une grande similitude de langage et à une certaine communauté d'idées, personne ne songera à les contester; mais en induire que les doctrines de l'*Avesta* régnaient alors en Perse, c'est violer les lois élémentaires de la logique. Les rois achéménides, du reste, se sont chargés eux-mêmes de démentir cette assertion. La section disciplinaire de l'*Avesta* est, en majeure partie, consacrée à condamner, à proscrire l'usage de l'enterrement des morts. C'est pour elle un crime odieux, irrémissible, les peines les plus

sévères sont prononcées contre celui qui s'en rend coupable. La terre qui a touché un cadavre doit rester en friche une année entière; celle dans laquelle il a été enfoui doit être laissée inculte pendant cinquante ans. Pas un os, pas un cheveu, pas un débri d'ongle ne peuvent rester sur le sol qu'ils souillent. De longues et pénibles cérémonies sont prescrites pour la purification de la terre ainsi contaminée. D'un autre côté, les dépouilles mortelles des successeurs de Cyrus sont déposées dans la terre, dans des monuments superbes, mis avec soin à l'abri des mains profanatrices, et l'on pourrait croire que ces princes religieux qui affichent partout leurs sentiments de piété, qui proclament n'avoir rien fait que par Aura Mazda et pour lui, et n'avoir régné que selon les lois de la justice, que ces princes auraient violé systématiquement et avec éclat les prohibitions les plus strictes et les plus importantes du code de leur religion!

Ce n'étaient pas seulement les rois de Perse qui méconnaissaient ainsi les lois du *Vendîdâd*, tous les Perses agissaient de même. (Voy. Hérod. I, 140.) Ne serait-ce point une dérision sans exemple que cette exhortation à la piété, écrite sur une tombe royale, véritable monument du mépris des lois religieuses? (N. R. a. 56-60.)

On en vient nécessairement à cette conséquence, si l'on soutient que la Perse de Darius était déjà soumise aux lois de l'*Avesta*.

Passons aux témoignages des auteurs anciens; nous ne les trouverons pas plus favorables à cette thèse

que les monuments de la Perse. Remarquons d'abord qu'avant le IVe siècle av. J.-C. il n'est fait mention de Zoroastre ou de l'*Avesta* que dans des documents apocryphes. Les passages attribués à Xanthus de Lydie ne sont évidemment pas de lui; cela a déjà été démontré par des raisons philologiques. A ces preuves vient se joindre ce fait significatif qu'Hérodote[1], disciple de ce Xanthus, ne sait rien des prétendues œuvres de son maître, ni des faits qui y sont relatés. Le passage du premier Alcibiade (122, A) où il est dit que l'héritier du trône de Perse apprend la *μαγείαν Ζωροάστρου* a été justement rejeté. Les erreurs qu'il contient, la division systématique des précepteurs royaux qui rappelle le procédé romantique de la Cyropédie[2], cette parenthèse explicative insolite (*ἐστὶ δὲ τοῦτο*, etc.), le ton général du morceau, l'ont fait, à bon droit, déclarer indigne de Platon. L'authenticité du dialogue entier est, d'ailleurs, fort suspecte.

De ce que Plutarque emploie les termes du persan vulgaire (par exemple : *ἀρειμάνιος*, *Ahriman* pour *Auro Mainyus*), n'est-on pas en droit de conclure qu'il n'a connu que la tradition orale et non l'*Avesta* lui-même?

Pas plus qu'Hérodote, Xénophon, qui a vécu longtemps en Perse, ne semble soupçonner l'existence

[1] Voy. Athénée, XII, 515. Ἡρόδοτος τοὺς ἀξόρρους ἐκδέχεται. (Extrait d'Euphorion, vers 200.)

[2] Ce n'était plus d'ailleurs sous les rois corrompus de la Perse que cette éducation virile se donnait au palais.

du zoroastrisme. Nous ne trouvons donc de documents certains que vers l'époque d'Alexandre. Quoi qu'il en soit de ces écrits tenus pour apocryphes, tout ce que les Grecs nous rapportent des doctrines avestiques n'est attribué par eux qu'aux mages seuls. Les ouvrages qui traitent ce sujet s'appellent ὁ μαγικός (Aristote [1]), τὰ μαγικά (Xanthus) ou περὶ μάγων (Hermippe). Ces enseignements sont exposés κατὰ τοὺς μάγους ou ἀπὸ τῶν μάγων. (Voy. Diog. Laert. *Proœm.* 1, 2, 3). Or nous savons, par le témoignage d'Hérodote, que les mages avaient des doctrines et des pratiques à eux propres, qui n'étaient pas celles de la Perse. L'histoire nous les montre en opposition avec les peuples de ce pays et cherchant à y usurper le pouvoir. Parvenus un instant à leurs fins, ils n'ont rien de plus pressé que d'opérer une révolution religieuse. Aussi, lorsque Darius eut mis fin à leur usurpation, ses premiers soins furent de rendre au peuple ses autels et ses cérémonies. (Voy. *Beh.* I.) Six siècles plus tard, une nouvelle révolution remit encore le pouvoir entre les mains des mages. Nous les voyons aussitôt soumettre la Perse au joug de l'*Avesta;* ce qui nous explique peut-être la chute si facile de leur trône, renversé en si peu de temps par les Arabes. La religion des mages n'était point celle des cœurs perses, et elle fut bientôt oubliée par la majeure partie de la nation.

Il est enfin un fait de la vie d'Alexandre dont

[1] Ou Rhodon.

Strabon nous a conservé la connaissance et qui nous semble de la plus haute importance pour la solution de cette question. Ce fait, consigné dans un texte trop peu remarqué, est emprunté à la relation d'un des compagnons d'Alexandre. Strabon, après avoir constaté que les mœurs des Bactriens ne différaient que très-peu de celles des tribus nomades, ajoute ces paroles : « Onésicrite n'en dit rien de très-bon; il rapporte[1]... que tout ce qui est en dehors des murs de la capitale des Bactriens est sans souillure, mais que l'intérieur est plein d'ossements humains, et qu'Alexandre fit cesser cette coutume. » Il s'agit évidemment ici des Dakhmas, de ces cimetières zoroastriens dont le *Vendidâd* parle en maint endroit, et dans lesquels on laissait pourrir les cadavres jusqu'à ce que leur poussière se fût confondue avec celle du sol. Ce fut donc en Bactriane seulement qu'Alexandre trouva cette coutume établie, car Onésicrite donne cela comme un trait de mœurs propre aux seuls Bactriens; eux seuls donc observaient les prescriptions du *Vendidâd* dans toute leur rigueur. En Perse, le prince grec n'avait rencontré rien de semblable.

On pourrait trouver dans ce texte la solution d'une autre difficulté qui préoccupe vivement les éranistes. Cette interdiction qu'Alexandre lança contre le mode avestique de traitement des cadavres n'est-elle pas

[1] Τὰ μὲν ἔξω τείχους τῆς μητροπόλεως τῶν Βακτρίων καθαρά, τὰ δ' ἐντὸς τὸ πλέον ὀστέων πλήρεις ἐκβρυείσων. καταλῦσαι δὲ τὸν νόμον Ἀλέξανδρον.

la source de la réputation de persécuteur que les Perses ont faite au prince macédonien et que celui-ci ne semble pas avoir méritée? Peut-être Alexandre fit-il brûler les parties de l'*Avesta* qui concernaient les Dakhmas et justifia-t-il ainsi, jusqu'à un certain point, les accusations des Perses. Mais ceci est étranger à notre sujet.

Les conséquences que nous avons tirées des paroles de Darius et des témoignages de l'antiquité grecque sont confirmées par l'*Avesta* lui-même. Le fargard I du *Vendîdâd* restreint la propagation des doctrines dualistiques à l'Éran oriental et aux contrées de la Médie qui l'avoisinent. Du côté de la Perse, la terre avestique ne dépasse pas Hérat. L'époque à laquelle ce tableau se réfère est malheureusement inconnue[1], il prouve toutefois que la foi de Zoroastre régna dans l'est de l'Éran longtemps avant d'avoir pénétré en Perse. La religion de ce pays, sous les premiers Achéménides, était donc, bien probablement, telle que la dépeint Hérodote. Elle avait pour fondement la croyance en Ahura Mazda, le dieu suprême de l'Éran, et à quelques génies antiques, enfin à ce culte des éléments dont le *Zartûsch nâmeh* (ch. LXVII) indique clairement la nature :

Bikôshand tâ gôharân har cahâr bidârand pâkêzah vabê havâr zarukhshand âtesh zâb ravân zabâd ratêq

[1] On pourrait en trouver un indice dans la dégénérescence grammaticale du zend que l'on constate déjà dans ce chapitre. Ainsi l'on y voit le datif *dahâkâi* (70) pour le génitif et d'autres fautes du même genre.

ca zakhâh girân, kah zahun câr gôhar tan ijânvar sarnâht ast dadâr phirôzgar.

« Que l'on s'efforce de maintenir chacun des quatre éléments purs et sans vicissitude, tant le feu brillant, l'eau mobile et le vent léger que la terre lourde. Car du fond des quatre éléments le dieu justicier et tout-puissant a composé, en les mêlant, le corps de l'être vivant[1]. »

Nous touchons ici à la question des origines du zoroastrisme, question des plus importantes pour l'histoire des religions orientales. Nous nous arrêterons à ce point. M. Darmesteter prépare un travail spécial sur cette matière; il convient de lui laisser la parole maintenant.

Nous terminerons cette étude en jetant un coup d'œil sur les moyens employés pour arriver à une élucidation complète des textes zends.

Nous ne referons pas l'histoire bien connue des deux écoles qui divisent la philologie avestique. Tout le monde sait que la première, l'école éranisante, à l'exemple de Burnouf et de Spiegel, accorde à la tradition parse la part qui lui revient parmi les sources d'information, tandis que l'école sanscritisante ne voit de salut pour l'interprète de l'*Avesta* que dans le sanscrit. D'après celle-ci, toute l'explication des mots et des croyances de l'*Avesta* doit être demandée aux Védas et au sanscrit de ces chants. N'est-il point étrange que l'on croie pouvoir pénétrer les secrets

[1] De même le pessimisme du Sadder porte : *chandân kah ke pam e ân kafrod, kah ân hunnar ke sumâ kard gardân ân-ân mahtâ-ef*

d'un idiome perdu, en consultant presque exclusivement une langue différente, et les mystères d'une mythologie au caractère subjectif, en interrogeant une littérature et des croyances d'une tout autre nature? La tradition mazdéenne a, sans contredit, ses erreurs et ses défaillances; mais la comparer au *Talmud* et aux commentaires d'Eustathe, comme on l'a fait, c'est prouver qu'on ne la connaît qu'imparfaitement. Le sanscrit et le zend ont, il est vrai, de très-grandes affinités, et la connaissance du sanscrit a fourni les premiers éléments à l'élucidation des textes bactriens; mais on ne doit point exagérer l'importance de cette langue. Pour démontrer la quasi-identité des deux idiomes, le docteur Roth rapprochait le passage suivant des gâthâs de la traduction sanscrite qu'il en donnait[1] :

Kudâ ashem vohucâ manô khsathremcâ; at mâm ashâ
Yûzhem mazdâ frâkhshni nê mazoi magai â paitî zânâtâ.

Sanscrit :

Kva rtam vasuca manah, kva ca kshatram ât mâm rta
Yûyam (medhas ?) praçninê mahe maghâya â prati jânîta.

En cet endroit, on ne peut le nier, la ressemblance des mots est frappante. S'il en était ainsi de tout le texte de l'*Avesta*, il n'y aurait qu'à se rendre et à se ranger à l'avis du célèbre indianiste. Mais on ne peut tirer aucune conclusion de cette coïncidence accidentelle. La plupart des textes, traduits en sans-

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871, p. 4.

crit, feraient l'effet tout opposé. Prenons, au hasard, comme exemples, les premiers versets des fargards I et XIX. Nous laisserons sans traduction les mots qui n'ont point de correspondants en sanscrit, et nous ne pouvons considérer comme tels des homonymes qui ont un sens très-différent, tels que *haca* et *sacá*[1], *vaejó* et *vija*, etc.

FARGARD I.

Mraot	Ahura	Maaiao	çpitamái	Zarathustrái
abravît	*Asura*	.....	.....	.....

Azem daêdhâmi açô râmôdâitîm nôit kudat shâitîm
aham (*adadhâm*) (açâm) ..... (nêt) kutô .....

viçpô anhus açtvao airyanem vaejo fráshnuyât
viçva (*asu*) .... práçnuyât (?)

paoirim açanhanm ca shothranaum ca frathrereçem
pûrvam (açanâm)? ca (vetrânâm) ca .....

Airyanemvaejo vanhuyâo daityayâo. Âat ahe paityarem
..... (vasu)yâs) ..... ât asya .....

frakerentat Anro Mainyus pourumahrko, ... yâm daevôdâtem
.... (deva[2] hita)

FARGARD XIX, 1-6.

Zend. Apâkhtarat haca naemat fradvarat Anro Mainyus
Sanscr. ....

Zend. uiti davata ho yô dush dâo. Drukhs upadvara mereni-
Sanscr. ..... sa yô .... (upa) ... ...

Zend. canuha ashaum Zarathustra. Drukhs hê pairidvarat
Sanscr. ..... rtavantam .... (pari) ...

[1] Nous suivons ici le savant dictionnaire de M. Roth.
[2] S'il est vrai que *daeva* et *déva* ont la même origine.

Zend. Buit idaevô ithyêjo marshaonem daozhao. Zarathustro
Sanscr. . . . (devo) ....

Zend. Ahunem vairîm fracravayat
Sanscr. .... açravayat

L'examen des deux textes mis ici en parallèle nous montrera combien il serait dangereux d'attribuer, *a priori*, à un mot de l'*Avesta* le sens que possède son correspondant sanscrit. Pour nous en convaincre, comparons quelques mots :

ZEND.	SANSCRIT.
Ahura « maître ».	*Asura* « esprit ».
Mazdâo « sage (ou grand) ».	*Medhâ* « intelligence ».
anhus « monde ».	*asu* « esprit vital ».
frakeret « produire ».	*prakart* « couper ».
mainyu « esprit ».	*manyu* « courage, colère ».
zyâ « hiver ».	*jyâ* « corde d'arc, etc. ».
haca « de ».	*sacâ* « avec ».
dav « dire ».	*dav* « aller ».
nêma « contrée, direction ».	*nêma* « portion, époque ».

Non moins grandes et nombreuses seraient les erreurs que le sanscritisme exagéré introduirait dans l'explication des mythes, des faits et des noms de personne. On connaît les curieuses méprises qui avaient fait prendre *Jaradashti* « longévité » pour Zoroastre lui-même, et les *Acpênâ yavino* « les grains propres aux chevaux » pour les *Açvins* védiques, personnification des crépuscules. On serait exposé aux mêmes mésaventures, si l'on empruntait aux Védas le sens des noms des Kavis, des Karapans et de

l'Ushij. Pour le chantre indien, ce sont des poètes ou des héros nationaux. L'auteur des gâthas, au contraire, ne voit en eux que des ennemis de sa foi, nomades et barbares, destructeurs des troupeaux et, par conséquent, des Touraniens. On pourrait en dire autant du Gandarewa, du Naonhaitya mazdéen, auxquels, prétend-on, ces noms ont été donnés en haine des Gandharvas et des Açvins nâsatyas, et d'une foule d'autres noms et mots entre lesquels on voit une identité bien peu solidement établie. Qui nous assure, d'abord, que les noms védiques ont précédé les Eraniens? Et si les Mazdéens eussent voulu flétrir les Gandharvas ou les Açvins, n'eussent-ils point fait de ces génies une classe de démons de leur mythologie, au lieu d'en prendre simplement le nom pour l'appliquer à un seul individu d'une nature toute différente? Ces termes sont matériellement identiques, cela paraît clair, mais ils constituent un fonds commun dont chaque peuple a disposé selon son génie et d'une manière entièrement indépendante.

Que reste-t-il donc à faire à l'interprète de l'*Avesta*?

Si l'on suivait le système préconisé dernièrement par la *Revue de linguistique*, la chose serait bien simple. Prendre à ses devanciers tout ce qu'ils ont trouvé de certain, traduire cinq à six versets sur dix et laisser le reste en blanc; ce serait tout. Mais avec une semblable méthode que deviendrait la science? Où en seraient l'égyptologie et l'assyriologie? Il faudrait, de plus, s'entendre sur ce que l'on considère comme

certain; car la *Revue* traite d'audacieuses les interprétations les mieux établies; celle, par exemple, de *açnéraeshô*, mot auquel le contexte, l'ensemble des textes, l'étymologie et la tradition assurent le sens de « qui reçoit des blessures[1] de ce qui est près de lui, de son entourage », et, en d'autres cas, avec un autre contexte « qui les fait ». D'un autre côté, le sanscrit, bien qu'il soit un auxiliaire précieux, n'a cependant point la clef de la majeure partie des difficultés et peut souvent fourvoyer l'interprète; celui-ci doit donc, ce nous semble, suivre l'école éraniste de Burnouf et de Spiegel, et s'attacher d'abord à l'étude des textes et de leur ensemble, puis à celle de la tradition, principalement de sa partie matérielle, les langues éraniennes, héritières des idiomes antiques. A cette tradition, il doit être accordé, en principe, une confiance d'autant plus grande qu'elle est plus ancienne, plus rapprochée des sources. On objectera que la version pehlevie, le monument le plus ancien de la tradition mazdéenne, est justement suspecte à cause de ses nombreuses erreurs. On ne peut disconvenir que cette version n'ait par-ci par-là des taches[2]; mais on exagère beaucoup ses défauts, et cela surtout parce qu'on ne veut point distinguer la traduction des gloses qui l'accompagnent et qui appartiennent à une époque plus récente. Trop souvent, on interprète la traduction même au moyen de ces

[1] Des mauvais traitements.

[2] Les gâthâs surtout semblent souvent traduits d'une manière erronée.

gloses, dignes parfois du *Talmud*, et que les destours persans eux-mêmes s'efforçaient d'éliminer du texte sacré sans pouvoir y parvenir[1]. Prenons un exemple entre mille. Le verset 141 du fargard XIII dit que le chien est *zaurmyafçmâ*. La traduction rend ce composé d'une manière littérale par les mots *nazâr patmân* « à maigre mesure », puis vient une glose qui prétend expliquer ces termes, en ajoutant : « il pousse sa tête en avant, *frakhân saresh vajonayan*. »

Le sanscrit ne peut être négligé; il sera partout d'un puissant secours. « Mais, dit justement le Dr Spiegel, un mot sanscrit, quelque ressemblant qu'il soit à un terme bactrien, ne sera jamais qu'un mot sanscrit; il pourra fournir une analogie, une base de conjecture et rien de plus. Seul, il ne donnera jamais la certitude. » Nous ajouterions volontiers, une conception vedique sera toujours une conception védique et non une idée éranienne. C'est à l'Éran, à ses croyances et à sa langue, qu'il appartient de nous donner ici la raison dernière de toute chose. Si nous sommes certains que *râma* signifie « plaisir », *mrâ* « dire » et *açâ* « lieu, espace », ce n'est point uniquement parce que le lexique sanscrit nous fournit les équivalents *râma*, *brâ* et *âçâ*; c'est surtout parce que le persan des différents âges a conservé le mot *râm* avec le sens primitif, parce que la tradition et le

[1] Le docteur persan Darab, venu dans l'Inde au commencement du siècle passé, donna une édition nouvelle du zend pour tâcher de faire disparaître les gloses puériles et parfois absurdes de l'édition guerrate; il ne put faire adopter sa révision.

contexte nous assurent de la signification de *mrû* et d'*açunh*.

Qui pourrait expliquer les mots *shâiti*, *çpâdha*, *nâva*, si l'on n'avait les mots persans *shâd* « joie », *çpâda* « armée » (vieux persan), *nâv* « canal »? L'étymologie peut rendre de grands services, mais seule elle est aussi dangereuse qu'utile, surtout lorsqu'il s'agit de mots usuels ou techniques. Que ferait un étymologiste des mots « œil-de-bœuf, plat, vasistas » et des termes liturgiques « messe, salut ou office », si le sens en était perdu? Nous avons vu, du reste, que le sanscrit n'est pas du tout un guide sûr. On comprend qu'une science aussi vaste que celle du docte auteur du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg puisse le porter à placer toute sa confiance dans des études favorites, importantes, et à tout apprécier au point de vue védique. « Cela s'accorde parfaitement avec les Védas. Cette image est familière aux Védas. » Tel est l'argument que fait valoir le chef de l'école sanscritisante pour justifier, entre autres interprétations, celle qu'il donne au gâthâ L, § 10, après en avoir modifié le texte. Cette traduction est ainsi conçue :

> Je veux attacher au joug vos chevaux ardents,
> A la forte structure, par l'action de votre louange.

Rien de plus védique, en effet, mais aussi rien de moins avestique que cette image de la louange attelant, apprêtant le char des dieux pour leur marche triomphale. L'*Avesta* n'a point de ces élans poétiques; cette métaphore contraste étrangement avec tout le

reste du gâthâ. On court risque de faire fausse route, quand on s'attache à des phrases isolées, sans tenir compte de l'ensemble.

Autant la connaissance des doctrines mazdéennes importe au progrès de l'histoire des religions asiatiques, autant il est nécessaire, pour atteindre ce but, de suivre une marche toujours sûre. La voie a été tracée par Burnouf; Spiegel l'a élargie sans en dévier, et l'on sait si le succès a couronné ses efforts. La méthode qui a produit de tels résultats sera aussi celle qui achèvera l'œuvre.

Cet article était écrit avant que le dernier ouvrage de M. Darmesteter eût paru. M. Darmesteter fait dériver *aogedâ*, non de *vac* (comme participe ou passé), mais probablement de *aojanh*. L'argument que nous avons tiré d'*aogedâ* perdrait donc de sa valeur aux yeux de ceux qui admettraient cette dérivation. Mais il reste la forme *daqedar*, et d'autres encore qui suppléeraient abondamment à son défaut. — Deux fautes d'impression se sont glissées dans notre article précédent (numéro de février-mars). Page 106, ligne 15, au lieu de *mâr*, il faut lire *mar*, et à la page 114, ligne 11, *régularité*, au lieu de *irrégularité*.

C. DE H.

UN GRAND MAÎTRE DES ASSASSINS

AU TEMPS DE SALADIN,

PAR M. STANISLAS GUYARD.

INTRODUCTION.

Vers le milieu du XIIe siècle de notre ère, une profonde agitation régnait dans l'Orient musulman. Les descendants de ceux qui jadis avaient porté le fer jusqu'au cœur de la France tremblaient maintenant pour leurs foyers. Depuis cinquante ans déjà les légions des Franks inondaient la Palestine et la Syrie : Édesse, Antioche, Acre, Tyr, Jérusalem étaient tombées au pouvoir des chrétiens, et de nouvelles armées se préparaient à envahir le littoral. Refoulés de toutes parts, les musulmans commençaient à perdre courage. Du haut des chaires retentissaient des appels à la guerre sainte. Tout dévôt musulman partageait sa vie entre les camps et les exercices pieux. On voyait des adolescents menés au combat par leurs précepteurs[1]. Mais hélas! la foi elle-même, si robuste autrefois, chancelait aujourd'hui sous les coups redoublés de l'hérésie. De farouches sectaires venus de Perse tenaient en échec

[1] Cf. *Chrest.* de Kosegarten, p. 40.

les défenseurs de la religion. Des princes musulmans, quelle honte! plaçant leurs intérêts mondains au-dessus des devoirs sacrés de l'Islâm, osaient se déclarer ouvertement les protecteurs de ces forcenés.

La Perse, écrasée par le second successeur de Mahomet, soumise en apparence, s'était réfugiée depuis lors dans une vie contemplative toute de souvenir et d'espérance. On disait hautement : il n'y a point d'autre dieu qu'Allâh; mais dans son cœur on ajoutait : si ce n'est le dieu de nos pères. Et l'on aspirait au moment où quelque heureuse conjonction des astres restituerait à la patrie son empire séculaire. Dans la seconde moitié du IXe siècle, les astres semblaient favorables. Un riche Persan, appelé Mohammad ben Hosaïn et surnommé Zaïdân, versé dans la philosophie, l'astrologie et la sorcellerie, acharné contre l'islamisme, avait lu dans les étoiles que le pouvoir allait enfin passer des mains des Arabes dans celles de ses compatriotes[1]. L'instant d'agir était venu; mais comment accomplir la prédiction du ciel? Zaïdân fit rencontre d'un homme, Persan comme lui, originaire de la Susiane, qui, lui aussi, rêvait l'anéantissement de l'islamisme. C'était 'Abdallâh, fils de Maïmoûn. Le moyen que cherchait

[1] Voy. le *Fihrist*, éd. de Flügel, p. 188, et cf. l'article de M. O. Loth sur Al-Kindî astrologue, dans les *Mélanges de Fleischer*, p. 307. M. Loth cite également ce passage du *Fihrist*, capital pour les origines de l'hérésie ismaélienne; mais il croit à tort que ce passage avait jusqu'à présent passé inaperçu. Dès 1858, il a été cité par M. Amari, dans le deuxième volume de sa *Storia dei Musulmani di Sicilia*, p. 513 et suiv.

Zaïdân, ʿAbdallâh, fils de Maïmoûn, l'avait trouvé. Le secret de la force irrésistible des Arabes, c'était leur foi; il fallait briser ce ressort. ʿAbdallâh déroula son plan.

Un grand schisme s'était déclaré dans l'islamisme aussitôt après la mort de Mahomet : les uns prétendaient que l'époux de sa fille Fâṭimah, ʿAlî, devait hériter des prérogatives du prophète; la majorité des fidèles se ralliait autour d'Aboû Bekr, beau-père de Mahomet. Plus tard, ʿAlî s'était enfin élevé au khalifat, mais pour se le voir disputer par l'ambitieux préfet de Damas, Moʿâwiah, qui devait fonder aux dépens des infortunés descendants d'ʿAlî la dynastie des Omayyades. L'assassinat de Hosaïn, second fils d'Alî, par les ordres du fils de Moʿâwiah consomma la scission. Les partisans de la famille d'ʿAlî devinrent irréconciliables, et dès lors ce furent des hostilités permanentes entre les orthodoxes et les dissidents. Les Persans avaient embrassé avec enthousiasme la cause des ʿAlides : les mécontents se rattachent tout naturellement aux partis d'opposition. Leur vénération pour tous ceux qui portaient le nom d'ʿAlî s'était peu à peu changée en une sorte d'adoration. Ils trouvaient dans les rejetons de cette touchante famille de vivants symboles de leurs propres infortunes, et ils reportaient sur eux tous leurs sentiments comprimés, toutes leurs espérances d'un avenir meilleur. Par un culte rétrospectif, ils faisaient participer ʿAlî à cet amour exagéré. Le gendre du prophète devenait son égal; bien plus, ʿAlî revêtait un caractère mystérieux

et en quelque sorte divin. Si, à la vérité, il n'avait été ici-bas que le second du prophète, c'est que, laissant à ce dernier le soin de révéler aux hommes la religion littérale, il s'était réservé le rôle plus modeste, mais sublime, d'en expliquer le sens réel à quelques esprits d'élite. Ainsi le prophète assumait les dehors d'un rude législateur, presque inconscient de sa mission, ou tout au moins n'en saisissant que les grossières apparences, âpre à la possession des biens passagers de ce monde, et à côté de lui se tenait 'Ali paré des grâces de l'esprit et du cœur, résumant toutes les délicatesses, tous les raffinements, tous les renoncements des âmes tendres. Par une poétique fiction, l'âme d'Ali se transmettait à ses descendants, en sorte qu'ils héritaient de ses vertus, de sa science, de sa divinité. Et chacun d'eux devenait le directeur né de toutes ces consciences exaltées, leur pontife, leur Imâm, comme on l'appelait. Dans cet Orient où l'on a tout pensé, l'atmosphère est pour ainsi dire imprégnée des conceptions les plus diverses : aucune ne se perd; dissipées un moment, elles se condensent derechef autour de quelque germe nouveau. Le magisme, le judaïsme, le christianisme, le gnosticisme, la philosophie prêtaient donc quelques-uns de leurs éléments aux petites sectes que voyait éclore sous ses yeux et en son honneur tout imâm de la race d'Ali.

A la fin du VIIIe siècle de notre ère, déjà sept imâms de sa postérité s'étaient succédé en ligne directe, et plusieurs d'entre eux laissaient des doctrines

auxquelles s'attachait leur nom. Bâqir, le cinquième imâm, avait fondé la secte des Bâqiriyyah; Djaʿfar, le sixième, celle des Djaʿfariyyah; Ismaʿîl, le septième, celle des Ismaʿîliyyah. Or toutes ces sectes croyaient à la venue d'un messie, messie qui prenait le nom de *Mahdî* : à la fin des siècles, le Mahdî paraîtrait, ferait régner sur la terre la justice et l'équité et tirerait vengeance des oppresseurs. Puis ces sectes croyaient en un dieu bien autrement élevé que le dieu du Qor'ân. Ce dieu était inaccessible à la raison humaine. Il avait créé l'univers non pas immédiatement, mais par le ministère d'un être sublime, produit d'un acte de sa volonté : la Raison universelle. La Raison, à son tour, avait manifesté hors d'elle l'Ame universelle, et celle-ci, se mettant à créer, avait engendré la Matière première, l'Espace et le Temps. Ces cinq principes étaient les causes de l'Univers. L'homme, émanation des cinq principes, tendait par réaction à remonter vers sa source. Son but était l'union parfaite, l'assimilation avec la Raison universelle[1]. Mais, seul, il eût été impuissant à la réaliser : la Raison universelle et l'Ame universelle venaient donc s'incarner parmi les hommes afin de les guider vers la lumière. Et ces incarnations n'étaient autres que les prophètes et les imâms. Toutes les religions existantes avaient par conséquent leur raison d'être : elles représentaient des étapes successives vers une religion définitive. D'ailleurs elles ne différaient que

[1] Sur la doctrine de l'union avec la Raison, cf. la belle monographie de M. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 142 et suiv.

par la forme; interprétées convenablement, elles se réduisaient toutes aux mêmes enseignements. On ouvrait le Qor'ân, par exemple, et par l'interprétation allégorique et cabbalistique on en tirait la doctrine que nous venons d'exposer. « Nous avons créé toutes choses par couples, » dit le dieu du Qor'ân. Cela signifie, expliquaient les imâms, qu'il est dans l'essence de l'être de se montrer sous deux aspects contraires : la lumière et les ténèbres, le chaud et le froid, le bien et le mal, le principe actif, le mâle, et le principe passif, la femelle. Telles étaient, à quelques différences près, les croyances des Bâqiriyyah, des Dja'fariyyah et des Isma'iliyyah[1]. Ces derniers se rattachaient, comme on a vu, à Isma'il, qui était fils de Dja'far. La mort prématurée d'Isma'il jeta le trouble au sein de la communauté. En effet, son père Dja'far, qui l'avait désigné pour être grand pontife, vivait encore. L'imâmat ne pouvait remonter du fils au père : il fallait s'accorder sur le choix d'un nouvel imâm. Quelques partisans d'Isma'il refusèrent de croire à sa mort : il avait simplement disparu; il reviendrait un jour, fût-ce à la fin des siècles. Des bruits étranges circulaient sur lui : certaines personnes prétendaient l'avoir vu à Basrah. Tous ceux des Isma'ilyyah qui ajoutèrent foi à ces propos déclarèrent qu'il fallait attendre le retour d'Isma'il. Et Isma'il ne revenant pas, ils en conclurent qu'il était le messie attendu, le Mahdi, et qu'il n'y avait plus d'imâm

[1] Sur la doctrine du cinquième imâm Bâqir, cf. Salisbury, *Journal of the American oriental Society*, t. III, p. 167 et suiv.

après lui. On leur donna le nom d'Ismaéliens stationnaires [1]. D'autres reconnurent pour imâm un frère d'Ismaʿîl appelé Moûsa. La plupart acclamèrent le propre fils d'Ismaʿîl, Mohammad ben Ismaʿîl.

Les Ismaéliens de toute nuance étaient nombreux. Il y en avait à la Mekke, à Médine, en Mésopotamie, en Syrie et surtout en Perse. C'est à eux que songea le fils de Maïmoûn, ʿAbdallâh, pour accomplir ses desseins. Il fallait d'abord les gagner à sa cause, puis s'en servir comme d'instruments de propagande. Avec quelques modifications, leur large doctrine, reflet de toutes les croyances existantes, devenait très-propre à réaliser une conversion générale des peuples.

ʿAbdallâh imagina un système à la fois religieux, philosophique, politique et social, dans lequel devaient se rencontrer toutes les opinions, mais, et c'était là un trait de génie, gradué suivant les intelligences. Aux Ismaéliens stationnaires, il disait qu'Ismaʿîl était réellement, comme ils le pensaient, le dernier imâm. Toutefois, ajoutait-il, son fils Mohammad est un prophète, fondateur d'une religion nouvelle, laquelle vient confirmer la doctrine d'Ismaʿîl et vous assurera l'empire du monde. Depuis la création, il y a eu six périodes religieuses, marquées par l'incarnation d'un prophète : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet ont été les pro-

[1] *Schahristânî*, trad. Haarbrücker, t. I, p. 193.

phètes de ces périodes. Leur mission a eu pour but de convier les hommes à des religions de plus en plus parfaites, toujours en progrès l'une sur l'autre. Les sept imâms de la postérité d'Ali que vous révérez sont les interprètes du sens caché de la religion de Mahomet; ils sont les précurseurs de la plus parfaite des doctrines, dont le triomphe est imminent : la doctrine de Mohammad, fils d'Ismâ'îl. Nous entrons dans la septième et dernière période du monde, pendant laquelle régneront la justice et la vérité. Et de même qu'après Mahomet sept imâms se sont succédé, de même il y a toujours eu sept pontifes à la suite de chaque prophète antérieur, de même il y aura sept pontifes à la suite de Mohammad, fils d'Ismâ'îl. Je suis le premier de ces pontifes. Leur office est d'expliquer aux initiés que toute religion a deux sens, l'un apparent, destiné au vulgaire ignorant et approprié à chaque époque, l'autre secret, le seul vrai, en vertu duquel toutes les religions ne font qu'une et tendent au même but. Ce sens caché, les imâms seuls le connaissent : donc pour être sauvé, c'est-à-dire pour parvenir à la science parfaite, il faut s'abandonner à la direction de l'imâm de son époque. Quiconque n'aura pas reconnu l'imâm reviendra s'incarner sur terre jusqu'à ce qu'enfin il se soumette au grand pontife de son temps.

Aux sectes dualistes de la Perse, 'Abdallâh montrait que leur croyance en deux principes était comprise tout entière dans son système. En effet, ces deux principes ne sont autres que les deux hypo-

stases de l'Être ineffable : la Raison et l'Ame universelles.

Les philosophes devaient embrasser facilement la doctrine. Ne reposait-elle pas sur la croyance à l'existence éternelle des cinq principes admis par tous les sages de la Grèce : la Raison, l'Ame, la Matière première, l'Espace et le Temps[1]?

[1] Les termes que je rends par l'Espace et le Temps sont écrits الملا et الخلاء dans le ms. ismaélien de la Société asiatique, publié par moi, sous le titre de *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, Maisonneuve, 1874. J'ai montré que ملا peut signifier le Temps, et, d'autre part, il est notoire que les sectes philosophiques auxquelles ressemble le plus l'ismaélisme admettaient comme quatrième et cinquième principes le Temps (الزمان) et l'Espace (المكان). Ainsi faisaient les Sabéens de Harrân, en Mésopotamie (cf. *Fragments*, etc., p. 164-165). Zaïdân, le patron d'Abdallâh, fils de Maïmoûn, affirmait, dit le *Fihrist* (édit. Fluegel, A. Mueller et Rödiger, p. ١٨٨), les *principes*, c'est-à-dire la Raison, l'Ame, la Matière première, le Temps et l'Espace. Mais je dois ajouter qu'on peut encore expliquer d'une autre façon ces deux termes, si l'on fait dériver le premier de la racine ملأ. On a alors ملاء, mot à mot *le Plein*, c'est-à-dire l'étendue remplie de matière, opposé à خلاء, *le Vide*, ou étendue non occupée par la matière. Le Plein et le Vide étaient considérés comme les deux attributs de l'étendue (conf. Dieterici, *Die Logik und Psychologie der Araber*, Leipzig, Hinrichs, 1868, p. 79). Qazwînî, dans sa *Cosmographie*, éd. Wüstenfeld, I, p. ٥٣, dit qu'au delà de la sphère des sphères, celle qui enveloppe la sphère des étoiles fixes, il n'y a plus ni Plein ni Vide (ليس وراءه خلاء ولا ملاء). D'autre part, on est frappé de l'analogie que présentent le *Plein* et le *Vide*, le *Pleroma* et le *Kenoma* des gnostiques. ملاء et خلاء paraissent en être primitivement la traduction; puis, en raison de leur sens étymologique, ils auraient été détournés de leur signification originelle. Dans le traité ismaélî traduit par Salisbury (*Journ. of the American oriental Soc.*, t. II, p. 303), les deux derniers principes sont remplacés par un seul, appelé l'*Environnant*; mais cet *Environnant* est dit impliquer l'Espace et le Temps (« a cause of *place*, an actualizer of *time* »). Il semble donc, en défini-

S'agissait-il des juifs, des chrétiens ou des musulmans, la tâche devenait plus difficile. Il importait avant tout de leur démontrer l'insuffisance de leurs religions respectives. C'est ici qu'apparaît la suprême habileté d'Abdallâh. Il avait divisé l'initiation en sept degrés[1], et ce n'est que peu à peu, avec les plus minutieuses précautions, qu'on captivait l'esprit du futur prosélyte[2]. On excitait sa curiosité en lui proposant des problèmes religieux dont on ne devait lui donner la solution que lorsqu'il aurait prêté serment de ne rien révéler de ces mystères. En prenait-il l'engagement, on lui faisait signer un pacte, et dès lors il appartenait corps et âme à la secte. Malheur à lui s'il avait tenté de se soustraire ensuite aux ordres de ses chefs! Le pacte signé, le nouvel initié devait payer à l'imâm une redevance (Nadjwa[3]) qui allait grossir le trésor de la secte.

Le plan d'Abdallâh séduisit le riche Zaïdân, qui donna au novateur la somme énorme de deux millions de pièces d'or[4]. 'Abdallâh devait réussir à souhait. Persécuté par le gouverneur de la Susiane, il s'enfuit à Salamiyyah, ville de Syrie, située à peu de

tion, que le ظاهر et le باطن réunissent les sens d'Espace et de Temps, de Plein et de Vide.

[1] Qui, plus tard, furent portés à neuf.

[2] Voyez les détails de l'initiation dans l'*Exposé de la religion des Druzes*, par S. de Sacy, t. I, p. LXXIV à CLXV.

[3] Cf. de Sacy, *Chrest. ar.*, I, p. 182.

[4] Cf. de Sacy, *Exposé*, etc., I, p. CCCCXLII (extrait de Nowairi). Le ms. qu'a suivi S. de Sacy change fautivement le nom de Zaïdân en celui de Dendân.

distance de Hamât, ou Épiphanie, dans la direction du sud-est, et de là ses missionnaires se répandirent de tous côtés. L'un d'eux convertit, vers 887 de notre ère, près de Koûfah sur le bas Euphrate, un certain Hamdân, fameux sous le nom de Qarmaṭ, celui-là même qui fonda la branche ismaélienne des Qarmaṭes, dont la puissance, rapidement développée, fit trembler pendant deux siècles les khalifes sur leur trône[1].

ʿAbdallâh mourut, laissant quatre fils, dont deux furent après lui chefs de la secte[2]. Le quatrième, Hosaïn, était mort avant ʿAbdallâh. Ce fut un de ses enfants, Saʿîd ben Hosaïn ben ʿAbdallâh, qui lui succéda dans ses droits au pontificat, et qui, après ses oncles, fut reconnu comme chef suprême[3]. Afin de mieux réussir auprès des ʿAlides, ʿAbdallâh ben Maïmoûn se donnait pour un descendant d'ʿAlî. Marchant dans la même voie, son petit-fils Saʿîd prétendit qu'il était le Messie Fâṭimite[4] attendu, le Mahdî[5]; et

[1] Voyez le savant mémoire de M. de Goeje *sur les Carmathes du Bahraïn*. Leyde, Brill, 1862. Les Qarmaṭes se séparèrent de bonne heure de la secte mère.

[2] L'auteur du *Fihrist* (p. ١٧٨) nomme ces fils Mohammad, Ahmad, Ahmad dit Aboû Schalaʿlaʿ, et Hosaïn, et il donne à entendre que les deux Ahmad exercèrent simultanément le pouvoir, les néo-ismaéliens s'étant divisés en deux partis, tenant l'un pour Ahmad, l'autre pour Aboû Schalaʿlaʿ.

[3] De la sorte, Saʿîd se trouvait être le quatrième imâm, car ses partisans rejetaient le pontificat de l'un de ses oncles, Ahmad ou Ahmad Aboû Schalaʿlaʿ.

[4] Fâṭimite, c'est-à-dire descendant de Fâṭimah, fille de Mahomet et femme d'ʿAlî, est un terme synonyme d'ʿAlide.

[5] Il se disait fils de Mohammad al-Habîb, fils de Djaʿfar al-Mo-

lorsque son fidèle missionnaire Abou 'Abdallâh, envoyé chez les Berbères, lui eut fait savoir que de nombreux partisans l'attendaient impatiemment en Afrique, Sa'îd, changeant ce nom en celui d'Obaid Allâh le Mahdî, passa en Afrique, se mit à la tête de l'armée recrutée par son missionnaire, renversa la dynastie des Aghlabites qui régnait dans le Maghrib (le Tripoli et la Tunisie), et fonda la dynastie célèbre des Fatimites (909 de notre ère). Son arrière-petit-fils, Mo'izz lidinillâh, enleva l'Égypte aux khalifes de Baghdâd, et son généralissime Djawhar jeta les bases du Kaire, dont Mo'izz fit bientôt sa capitale.

La secte néo-ismaélienne triomphait. On enseignait publiquement ses doctrines au Kaire, dans des universités richement dotées, pourvues de bibliothèques, et où se pressait la foule pour entendre les professeurs les plus distingués. Le principe de la secte étant qu'il fallait convertir les hommes par la persuasion, on montrait la plus grande tolérance pour les religions dissidentes. Chose inouïe jusqu'alors, Mo'izz permettait aux chrétiens de disputer ouvertement avec ses docteurs. Le célèbre évêque d'Oschmoûnain, Sévère, usa de l'autorisation. Des deniers du Trésor, Mo'izz fit rebâtir l'église en ruines de Saint Mercure, à Fostât, que les chrétiens n'avaient jamais pu obtenir de relever. Quelques fanatiques musulmans voulurent s'y opposer. Le jour où l'on posa la première pierre, un schaikh, se je-

saddaq, fils de Mohammad ben Isma'îl le prophète, annoncé par 'Abdallâh.

tant dans les fondations, jura qu'il y mourrait plutôt que de souffrir que l'on réédifiât cette église. Moʿizz, instruit de ce qui se passait, fit enterrer cet homme sous les pierres, et il ne lui fit grâce de la vie que sur les instances du patriarche Ephrem[1]. Si la doctrine ismaélienne avait pu se maintenir en Égypte dans son intégrité, c'était la civilisation pour le monde musulman. Malheureusement, en conséquence même de cette doctrine, un grave changement allait s'opérer dans la secte, et, d'autre part, les excès des ismaéliens de Perse et de Syrie armèrent contre l'Égypte, foyer de la secte, le pieux et orthodoxe Noûr ad-dîn, qui réussit à renverser la dynastie des Faṭimites.

Le khalife Moʿizz lidînillâh se trouvait être le dernier des sept imâms qui devaient succéder au septième et dernier prophète Mohammad, fils d'Ismaʿîl. En effet, Moʿizz avait été précédé par les khalifes imâms Manṣoûr, Qâʾim et ʿObaïd Allah, premier de la dynastie; et ʿObaïd Allah (autrement Saʿîd) était le quatrième imâm à partir du prophète Mohammad ben Ismaʿîl, soit qu'on le fît descendre de ce dernier par Mohammad al-Habîb et Djaʿfar al-Moṣaddaq, avant lesquels se placerait ʿAbdallâh ben Maïmoûn, soit qu'on le fît descendre d'ʿAbdallâh ben Maïmoûn par Hosaïn, car alors il venait après ses deux oncles Mohammad et Aboû Schalaʿlaʿ.

[1] Voy. la *Vie du khalife fâtimite Moezz li-din-Allah*, par Quatremère, extr. du *Journal asiatique*, p. 118 et suiv. Cf. sur la tolérance des Fâṭimites, *Journ. as.*, 5e série, t. III, p. 404, apud Defrémery.

Ainsi, le successeur de Mo'izz lidinillâh, le khalife 'Aziz, n'était plus imâm. La série des pontifes se trouvait épuisée. Nous ignorons quel titre prit 'Aziz; mais un auteur contemporain, le compilateur du Fihrist, atteste qu'à son époque les affaires de la secte ismaélienne semblaient être en désarroi, et qu'on ne voyait plus comme autrefois les missionnaires se répandre dans tous les pays. 'Aziz, esprit faible et irrésolu, ne sut rien imaginer pour sortir de cette impasse. Mais son successeur, Hâkim biamrillâh, n'hésita pas à porter la main sur les institutions de ses ancêtres. Aidé par le Persan Hamzah ad-Dorzi, il réforma la secte ismaélienne. Ce qu'avait fait 'Abdallâh ben Maimoûn à l'égard des religions antérieures, Hakim le fit pour sa religion : il proclama que la secte ismaélienne préparait seulement les voies à la véritable doctrine, celle qu'il venait révéler au monde. D'après les ismaéliens, Dieu est inaccessible à la raison, et tous les attributs qu'on lui prête sont en réalité les attributs de la Raison universelle. L'idée que Dieu pût s'incarner ici-bas leur eût semblé monstrueuse. Hâkim ne craignit point de s'attaquer à ce dogme : Dieu pouvait se manifester aux mortels; si bien que la dernière de ses manifestations était le khalife Hâkim lui-même. Il se trouva des hommes pour croire à la divinité de Hâkim, pour l'adorer jusque dans ses extravagances, et ainsi fut créée la religion des Druzes[1].

[1] Le mot *druze* vient, par une légère altération, du patronymique de l'acolyte de Hâkim, Hamza ad-Dorzi. M. de Goeje a très-bien

Les ismaéliens, toutefois, résistèrent, et s'ils n'eurent pas le courage de démentir ouvertement le khalife, en secret, ils restèrent attachés à leur foi. La secte des Druzes ne survécut pas longtemps à Hâkim comme religion d'État. Quinze ans après la mort de Hâkim, le khalife Mostanṣir monta sur le trône d'Égypte, et nous aurons bientôt la preuve que sous son règne (1036-1094 de notre ère), la religion ismaélienne avait reconquis tous ses droits [1].

Jusque-là l'ismaélisme avait lutté courtoisement contre l'islamisme. Tout en maudissant cette hérésie funeste, les docteurs musulmans du XIe siècle ne formulaient contre elle aucune accusation infamante. Ghazzâlî, surnommé le Champion de l'Islâm, qui, dans son *Monqidh min aḍh-Ḍhalâl*, consacre un chapitre à réfuter les ismaéliens, le fait en termes très-modérés. Mais les temps allaient changer. Entre les mains d'un obscur ambitieux, la religion ismaélienne

discerné les motifs qui engagèrent Hâkim à se faire passer pour Dieu. Cf. *Mémoire sur les Carmathes*, p. 72 et suiv.

[1] Une scission nouvelle s'opéra sous son règne parmi les ismaéliens. Mostanṣir avait d'abord désigné pour lui succéder son fils aîné Nizâr. Plus tard, cédant à des intrigues de cour, il revint sur ce choix, et nomma héritier présomptif son second fils Ahmad, plus tard khalife sous le nom de Mosta'lî billâh. Il se forma un parti en faveur de Nizâr, les Nizâriens, et un parti en faveur de Mosta'lî, les Mosta'lawîs. Cf. les admirables recherches de M. Defrémery sur l'*Histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse, plus connus sous le nom d'Assassins*. Extr. n° 13 du *Journ. as.* de 1856, p. 56 et suiv. — Mosta'lî eut cinq successeurs, dont le dernier fut renversé en 1170 par Saladin, alors général de Noûr ad-dîn. Avec les sultans ayyoûbites l'orthodoxie fut rétablie en Égypte.

allait devenir un instrument de vengeance et de meurtre.

Cet homme, Persan lui aussi, se nommait Hasan ben Sabbâh. Son éducation avait été soignée. La grande université de Nischapour le comptait parmi ses élèves, et il avait eu pour compagnon d'étude le grand poëte et mathématicien 'Omar Khayyâm et l'homme d'État Nizâm ol-Molk, qui devait illustrer le règne du prince seldjoûqide souverain de Perse, Malik Schâh (1072-1092). Dès sa jeunesse, Hasan laissa paraître un amour démesuré du pouvoir. Il avait fait prêter serment à ses deux condisciples que le premier qui s'élèverait à quelque haute dignité partagerait sa fortune avec les autres. Lorsque Nizâm ol-Molk, qui déjà remplissait les fonctions de premier ministre auprès d'Alp Arslân, fut maintenu à ce poste par son successeur Malik Schâh, Hasan se présenta chez lui pour lui rappeler sa promesse. Nizâm ol-Molk ne l'avait pas oubliée. Il accueillit Hasan, le combla de faveurs et d'argent, et l'introduisit même auprès du sultan Malik Schâh. Le perfide Hasan en profita pour tenter de perdre Nizâm ol-Molk dans l'esprit de son maître. Le premier ministre, cependant, déjoua ses manœuvres, et le fit chasser honteusement. Dès lors, Hasan ne vécut plus que dans l'espoir de se venger. Caché à Ispahan, chez un certain Abou 'l-Fazl, il rêvait aux moyens de renverser ce Turc et ce paysan, comme il appelait Malik Schâh et son grand vizir. « Ah! si j'avais seulement deux amis fidèles et dévoués, di-

sait-il un jour, j'en serais bientôt délivré. » Son hôte, Abou'l-Fazl, à ces paroles, crut que Hasan tombait en démence, et chaque jour il mêlait à ses aliments quelque remède contre la folie. Hasan s'en aperçut, et quitta la maison pour n'y plus revenir. Il a raconté lui-même ce qui lui arriva dans la suite[1]. A Rey, il reçut un commencement d'initiation à la secte ismaélienne par des conversations qu'il eut avec un affilié du nom d'Emîr Zarrâb. Un autre ismaélien, Boû Nedjm, le convertit, et une tierce personne reçut son engagement. En 1071-1072, Hasan fut mis en rapport avec le chef des missionnaires de l'Irâq, lequel, charmé de la science et de l'ardeur du nouveau converti, le choisit pour suppléant, et l'engagea à se rendre en Égypte auprès du khalife Mostanṣir, qui avait repris le titre d'imâm des ismaéliens[2].

[1] Quand Holâgoû, au milieu du XIIIe siècle, envahit la Perse avec ses Mongols, et se fut emparé des citadelles des ismaéliens, il chargea l'historien Djowaïnî d'examiner les livres de la secte avant de les livrer aux flammes. Djowaïnî trouva en un volume une biographie de Hasan, contenant ses mémoires, et c'est là qu'il puisa les renseignements qu'il nous a communiqués sur le fondateur des ismaéliens de la Perse. Cf. Defrémery, *Essai sur l'histoire des Ismaéliens... de la Perse*, etc., p. 63 et suiv. du tirage à part.

[2] D'après l'ancienne doctrine, il n'y avait pas droit. Mais je présume qu'il se donnait pour un lieutenant du *Mahdî* qu'on attendait toujours, bien qu'il eût déjà paru sous la forme d'Obaïd Allâh. Vraisemblablement, après Hâkim, les docteurs de la secte convinrent de retirer à 'Obaïd Allâh son titre de Mahdî, ou de l'expliquer allégoriquement, afin de pouvoir annoncer la venue d'un autre Mahdî, dont les khalifes d'Égypte seraient les représentants. Ils durent rencontrer d'autant moins de difficultés à cette substitution, qu'Obaïd Allâh n'avait pas complétement rempli le rôle du Mahdî,

Hasan suivit ce conseil, et séjourna plus d'une année au Kaire (1078-1080). Là encore, il encourut la disgrâce d'un haut personnage. Le généralissime de Mostanṣir, qui exerçait sur le khalife une autorité absolue, était beau-père de Mosta'lî, et c'est à son instigation que le khalife, dépossédant Nizâr, avait choisi Mosta'lî pour lui succéder au trône. Hasan ayant affiché ses préférences pour Nizâr, le généralissime obtint du khalife un ordre de bannissement, et Hasan fut expulsé d'Égypte. La fortune semblait partout se déclarer contre lui. A travers mille dangers, Hasan revint dans sa patrie. En 1081, nous le retrouvons à Ispahan. N'espérant plus rien des grands, il ne se fia plus qu'à lui-même, et désormais tous ses efforts tendirent vers la création d'un parti dont il serait le chef. Pendant neuf ans, il répandit des missionnaires en Perse, et enfin, jetant son dévolu sur le château fort d'Alamoût, situé à quelque distance de Qazwîn, sur le rivage méridional de la mer Caspienne, il réussit à y faire pénétrer des affidés qui gagnèrent à sa cause la garnison. La forteresse appartenait à un certain Mahdî, qui la tenait du sultan Malik Schâh. Une nuit, la nuit du mercredi 4 septembre 1090, Hasan fut introduit secrètement dans le château, et peu après, Mahdî, trahi par les siens, s'estimait heureux d'obtenir la vie sauve et la permission de se retirer. Hasan poussa la générosité

qui est d'établir sa religion sur tous les peuples. 'Aziz ne paraît pas avoir songé à cet artifice, autrement Hakîm n'aurait point eu de raison pour fonder une religion nouvelle.

jusqu'à lui faire présent, en échange de sa forteresse, d'une somme de trois mille pièces d'or.

Dès que Hasan vit Alamoût en son pouvoir, il s'occupa de convertir les habitants des alentours. On a donné le nom de *Prédication nouvelle*, ou de secte réformée, à la doctrine qu'il professait. Mais, comme l'a très-bien vu l'historien Djowaïnî, cette doctrine ne différait en rien de celle des ismaéliens d'Égypte. Suivant ces derniers, on ne pouvait faire son salut qu'en reconnaissant l'Imâm ou Grand Pontife de son siècle, et en se soumettant à lui. Ainsi disait Hasan : « La spéculation et l'étude isolée ne servent de rien; on ne peut parvenir à la science véritable que sous la direction de l'Imâm. » J'imagine que l'innovation de Hasan consiste uniquement dans l'application qu'il fit de ce dogme fondamental. Avant lui, les ismaéliens recevaient de l'imâm les *preuves* de sa mission, par l'intermédiaire d'un ministre spécial, nommé *Hoddjah* (la Preuve) en raison même de ses fonctions. Hasan voulut s'assurer l'obéissance passive et aveugle de ses partisans. Il fit de la croyance en un Pontife infaillible et de la soumission entière à ses décisions, fussent-elles contradictoires, la condition unique de la foi. Par là, il disposait de la conscience de ses affidés, et c'était là son but; par là, il s'affranchissait, si bon lui semblait, de la suzeraineté des khalifes d'Égypte, et tel était son objectif. Se donner lui-même pour l'imâm, il ne l'eût point osé; mais il lui suffisait d'en être le lieutenant et de prétendre n'agir que par les ordres du Pontife,

tout en ne consultant que son bon plaisir. Et, en effet, nous savons que Hasan ne rompit jamais les liens qui le rattachaient aux grands pontifes du Kaire. Plus tard, un de ses successeurs se montra moins scrupuleux.

Hasan tenait enfin sa vengeance. Pour satisfaire ses haines, il institua le corps des *Fidâyis* ou *Fidâwis*[1], c'est-à-dire des *dévoués*, ou sicaires, dont le rôle devait se borner à assassiner tous ceux que leur chef désignerait. C'étaient des initiés du premier degré seulement, à l'usage desquels Hasan composa des livres spéciaux. En échange de leur vie, qu'ils sacrifiaient d'avance, Hasan leur promettait un paradis sensuel, dont la description nous a été conservée[2]. Hasan, dit-on, s'avisa, pour leur donner un avant-goût des joies qui les y attendaient, de faire installer à Alamout, au milieu de jardins délicieux, des pavillons décorés de tout ce que peut offrir de plus séduisant le luxe asiatique. De temps à autre, on y transportait des Fidâwis, après les avoir endormis au moyen du haschisch. Ils s'éveillaient dans ces lieux enchanteurs et y goûtaient toutes les voluptés. Bientôt, le même moyen permettait de les faire sortir, et dès lors ils étaient prêts à tout pour conquérir un séjour éternel dans ce paradis à peine entrevu. Tel est le récit du voyageur Marco Polo, confirmé par des sources orientales[3]. Mais peut-être Hasan

[1] La première forme est persane, la seconde arabe.
[2] Cf. mes *Fragments*, etc., p. 225.
[3] Cf. *Mines de l'Orient*, III, p. 201.

leur faisait-il simplement prendre du haschîsch, composition qui procure des visions extatiques d'une si parfaite netteté qu'on les confond avec la réalité. Quoi qu'il en soit, la voix publique donnait aux Fidâwîs le nom de mangeurs de haschîsch, *Haschîschîn*. Un géographe du XIe siècle, Edrîsî, l'atteste[1], et S. de Sacy a mis hors de doute que c'est par corruption du mot Haschîschîn que s'est formé le nom d'Assassin sous lequel nous les ont fait connaître nos chroniqueurs[2].

Les Fidâwîs étaient soigneusement dressés à leur effroyable métier. On choisissait des hommes jeunes et vigoureux, habiles aux exercices du corps; on leur enseignait plusieurs langues[3]. La mort seule devait arrêter le bras du Fidâwî, et, sur un signe du chef, il fallait qu'il fût prêt à mourir. La vie leur semblait peu de chose en comparaison du bonheur éternel[4]; tomber martyr de son dévouement était pour eux et pour leurs parents une joie et un honneur. Une mère apprend que son fils, un Fidâwî, a été massacré avec quelques-uns de ses compagnons, aussitôt elle se pare et donne les marques de la plus vive allégresse. Quelques jours après, son fils revient : il avait par miracle échappé à la mort. Sa

[1] Trad. Jaubert, I, p. 359.

[2] *Nouveaux Mémoires de l'Académie des inscript.*, t. IV.

[3] Cf. l'anecdote VIII de l'opuscule dont je donne ci-après la traduction. On y voit figurer deux Assassins qui parlaient la langue franque.

[4] Cf. *ibidem*.

mère se coupe les cheveux, se noircit le visage et s'abandonne au désespoir[1].

Maître de tels hommes, Hasan ne tarda pas à se démasquer. Sa première victime fut son ancien condisciple Nizâm ol-Molk. Un Fidâwi, sous le costume d'un moine soûfi, poignarda le vizir dans sa litière. Peu de temps après, le sultan Malik Schâh mourut; on pense qu'il fut empoisonné. Puis vint le tour des fils de Nizâm ol-Molk, des généraux et des grands personnages qui pouvaient gêner les projets de Hasan. A partir de cette époque, Hasan et ses successeurs firent retentir le monde musulman du bruit de ces sinistres exploits. Pendant plus de deux cents ans, la terreur régna dans l'Asie occidentale, et il fallut le torrent de l'invasion mongole pour extirper ces Assassins.

Le rêve de Hasan s'était enfin réalisé. Rencontrant un jour Abou'l-Fazl, qui lui avait donné asile à Ispahan : « Eh bien, lui dit-il, de quel côté était la folie, de mon côté ou du tien? » Abou'l-Fazl tomba à ses pieds.

De 1090 à 1256, époque de l'invasion des Mongols, huit grands maîtres se succédèrent à Alamoût. Le quatrième avait nom Hasan, comme le fils de Sabbâh, mais on ajoutait à ce nom la formule 'Ala dhikrihissalâm. Il était né en 1125, de Mohammad, troisième grand maître, fils et successeur de Bozor-

[1] Cf. les recherches si érudites et si complètes de M. Defrémery sur les ismaéliens de Syrie, *Journal asiatique*, 5e série, t. III, p. 410.

gomîd, qui avait été d'abord lieutenant de Hasan ben Sabbâh, et qui l'avait remplacé après sa mort. Dès sa jeunesse, Hasan ʿAla dhikrihissalâm montra beaucoup d'application pour l'étude. Il recherchait avec soin les écrits du fondateur d'Alamoût, et se pénétrait de sa dialectique. Ces travaux n'étaient pas aussi désintéressés qu'on eût pu le croire. Les grands pontifes du Kaire, les imâms, avaient toujours conservé une autorité nominale sur les grands maîtres d'Alamoût. Hasan ʿAla dhikrihissalâm conçut le projet d'y mettre fin et de se faire passer lui-même pour l'imâm. En étudiant les écrits dogmatiques de Hasan ben Sabbâh, il se préparait donc à jouer son rôle. Du vivant de son père Mohammad, il commença à prêcher autour de lui cette nouvelle doctrine. A l'entendre, Mohammad n'était pas son père. Il faisait courir le bruit qu'il était arrière-petit-fils de ce Nizâr que Mostanṣir avait privé de ses droits au khalifat. Du temps de Hasan ben Sabbâh, un homme de confiance aurait apporté à Alamoût, pour le soustraire aux poursuites de Mostaʿlî, successeur de Mostanṣir, un petit-fils de Nizâr. Ce petit-fils se serait marié dans le pays, et Hasan ʿAla dhikrihissalâm serait né de lui le jour même où la femme du grand maître Mohammad mettait un enfant au monde. Une substitution aurait eu lieu, et Mohammad aurait élevé Hasan, croyant élever son propre fils.

Quand Mohammad fut informé de la conduite de Hasan, il rassembla ses sujets et leur dit : « Hasan que voici est mon fils, et je ne suis pas l'imâm, mais

un de ses missionnaires. Quiconque n'écoutera pas ce que je dis est un infidèle et un impie. » Là-dessus il fit exécuter deux cent cinquante personnes qui avaient été séduites par les discours de Hasan 'Ala dhikrihissalâm. Hasan, effrayé, parut revenir à de meilleurs sentiments. Il abjura publiquement ses erreurs, et rédigea même des écrits pour se justifier des imputations dont il était l'objet. Mais, dès que par la mort de son père Mohammad il fut appelé au pouvoir, il se hâta de proclamer l'avènement de sa nouvelle doctrine. Il abrogea pour les classes inférieures les observances religieuses que jusqu'alors les chefs ismaéliens avaient sagement maintenues dans toute leur rigueur. Reniant de nouveau son père, il prit le titre d'imâm auquel il aspirait depuis si longtemps. Du haut des chaires, il fit annoncer qu'il était le grand pontife des ismaéliens, descendant d''Ali par Nizâr le Fatimite, lieutenant de Dieu sur la terre, et il désigna comme grand maître le gouverneur ismaélien du Koûhistân Mohammad Khâqâni, surnommé Ra'is Mozaffar[1]. Nous verrons plus tard que le droit de Hasan 'Ala dhikrihissalâm au pontificat est resté article de foi chez les ismaéliens qui subsistent de nos jours en Perse et jusque dans l'Inde.

Peu d'années après que Hasan ben Sabbâh s'était emparé d'Alamoût, les Croisés entraient à Jérusalem. L'instant était propice pour tenter de s'établir

[1] Sur tous ces faits, voyez M. Defrémery, *Journal asiatique*, 1856, 4e série, n° 13, p. 98 et suiv.

en Syrie. Aussi Hasan saisit-il avec empressement l'occasion qui s'offrait à lui. Le château des Kurdes était assiégé par le comte de Saint-Gilles : au moment où Djanâh ad-Dawlah, prince d'Émesse, se disposait à marcher contre lui, deux Assassins persans le poignardèrent. La voix publique accusa Riḍhwân, prince d'Alep, d'avoir soudoyé les Assassins pour se débarrasser de son rival. On sait, en effet, qu'une mésintelligence grave était survenue entre Riḍhwân et Djanâh ad-Dawlah. Riḍwân, prévoyant qu'il retirerait de grands avantages d'une alliance avec les Assassins, favorisa leur établissement à Alep. Un missionnaire de Hasan ben Sabbâh y fut envoyé, et Riḍhwân fit construire un édifice où les ismaéliens pouvaient exercer publiquement leur culte[1]. Ce missionnaire mourut peu après l'assassinat du prince d'Émesse (12 mai 1102); mais il fut aussitôt remplacé par Aboû Tâhir, le Botherus d'Albert d'Aix, qui devint chef des ismaéliens d'Alep. On sent bien que, pour les Assassins, Riḍhwân n'était qu'un instrument : ils n'avaient pas entendu se donner en lui un maître. Assurés de sa protection, ils firent converger tous leurs efforts vers la possession d'une citadelle dont ils feraient leur quartier général. Après bien des tentatives malheureuses et des alternatives de succès et de revers, ils finirent par enlever la forteresse de Panéas. C'était en 1126. Le chef ismaélien qui réussit à l'acquérir se nommait Beh-

[1] Cf. M. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. III, p. 377.

rám. Paneas[1] est située sur la côte de Syrie, dans cette partie du Liban qui a reçu le nom de Montagnes des Ansaries ou de Monts Sommâq. Ce groupe est caractérisé par le sumac, sorte de térébinthe qui y croît en abondance, et c'est de là qu'il tient la dénomination de Sommâq. La chaîne du Sommâq est bornée au sud par le fleuve Eleutherus, à l'est et au nord par l'Oronte, qui, après avoir longé du sud au nord le rivage de la Méditerranée, s'infléchit à la hauteur d'Alep, vient baigner les murs d'Antioche, et, continuant son cours du nord-est au nord-ouest, va enfin se jeter dans la mer. C'est au milieu des monts Sommâq, sur le parallèle de la ville de Hamât, que les ismaéliens devaient affermir leur puissance. A l'époque où nous sommes parvenus, la population du Sommâq n'appartenait déjà plus à l'islamisme; elle avait embrassé la religion nosairienne ou *ansarié* (c'est ainsi qu'on prononce aujourd'hui en Syrie), religion fondée, comme la secte ismaélienne, à la fin du IXe siècle, par un partisan[2] du onzième imâm des schiites, Hasan al-'Askarî, lequel résidait à Sourmanra, près de Baghdâd. La religion nosairienne avait donc une origine semblable à celle des ismaéliens; aussi offre-t-elle avec cette dernière secte des analogies qui ont trompé les auteurs musulmans au point de les faire

[1] Voyez-en la description par Burckhardt, qui la visitée en 1810, ap. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. III, p. 107.

[2] Il s'appelait Mohammad ben Nosaïr, d'où le nom des Nosairis. Cf. Salisbury, *Journ. of the or. Am. Soc.*, t. VIII, p. 253.

conclure à une identité complète[1]. Loin de là, il existait entre les ismaéliens et les noṣaïrîs une haine séculaire[2] qui n'est point éteinte encore. Et cette haine ne provenait pas seulement de la diversité des croyances, elle remontait au schisme qui avait divisé jadis les partisans de Dja'far l'Alide, lorsque, son fils Isma'îl étant mort, les uns avaient choisi pour imâm Mohammed ben Isma'îl, les autres Moûsa, frère d'Isma'îl[3]. En effet, Hasan al-'Askarî descendait en ligne directe de Moûsa. Les sectateurs de son neveu Mohammad ben Isma'îl, les ismaéliens, ne pouvaient donc manquer d'être considérés comme des apostats par les noṣaïrîs, et réciproquement, les ismaéliens devaient maudire des gens qui révéraient la mémoire de Moûsa[4].

On conçoit avec quel déplaisir les noṣaïrîs virent les ismaéliens pénétrer au cœur même de leur pays. Ils ne purent, toutefois, résister, et le chef ismaélien

[1] Ibn Taïmiyyah, entre autres, dit que les noṣaïrîs sont encore appelés Ismaéliens et Qarmaṭes. Cf. *Journal asiatique*, 6e série, t. XVIII, p. 189.

[2] Cf. ci-dessous notre anecdote XVII, au commencement.

[3] Cf. page 330.

[4] Cette hostilité n'empêche pas que les ismaéliens et les noṣaïrîs ne reconnaissent en commun les imâms antérieurs à Dja'far Sâdiq et Dja'far lui-même. Un docteur contemporain de Dja'far Sâdiq et son intime est également vénéré par les deux sectes. On le trouve fréquemment cité dans les ouvrages noṣaïrîs, et il a composé de nombreux écrits : c'est Mohammad ben Sinân az-Zâhirî. Cf. *Journal asiatique*, 7e série, t. VIII, p. 524. C'est évidemment lui dont il est question dans mes *Fragments*, etc., p. 212, et *Notre Seigneur* doit s'entendre de Dja'far Sâdiq. Il faut corriger en ce sens les notes 2 et 3 du fragment IX, et lire Zâhirî, au lieu de Zâhidî.

Behram fit main basse sur plusieurs autres forteresses des environs. En 1132-1133, les ismaéliens achetèrent les châteaux de Qadamoûs et de Kahf, tout près de Paneas, et, huit ans plus tard, la ruse les mit en possession de l'importante citadelle de Maṣyâd ou Maṣyâf, située sur la montagne du même nom (appelée encore Djabal Sikkin et Djabal Lokâm), à onze lieues seulement à l'ouest de Hamât et à trois lieues environ au sud-est de Qadamoûs. Burckhardt a visité Maṣyâf en 1812. Véritable nid d'aigle, le fort se dresse sur un rocher à pic et domine un paysage sombre et romantique[1]. En outre, les ismaéliens tenaient plusieurs places fortes, dont les plus connues étaient Khawâbi, à trois lieues au sud-ouest de Qadamoûs et en vue de ce fort, Roṣafah et Qahir, à deux lieues au sud-ouest de Maṣyâf, Mainaqah, à trois lieues au nord de Qadamoûs. Plus tard, leur fameux grand maître Râschid ad-dîn Sinân y joignit 'Ollaiqah, séparée de Mainaqah par la vallée de Khaṣa[2], et Marqab, l'ancien Castrum Merghatum. Ces neuf citadelles, groupées ainsi l'une autour de l'autre, juchées sur des montagnes d'un accès difficile, et pouvant se prêter un mutuel se-

[1] Voy. M. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. III, p. 418. Sur toutes ces forteresses et sur celles que je citerai plus loin cf. aussi Ritter, *Vergleichende Erdkunde der Sinai Halbinsel, von Palästina und Syrien*, IV. Bd., zweite Abth., *index*; Rey, Reconnaissance de la montagne des Ansariés dans le *Bulletin de la Société de géographie*, juin 1866, avec une carte; la carte de Syrie de Kiepert, et celle de Van de Velde.

[2] Cf. notre *inédite* II.

cours, formaient en quelque sorte une seule enceinte inexpugnable[1]. C'est là que nous voyons paraître, vers 1162, le héros de notre récit.

Tant que les Assassins, dispersés en Syrie, cherchaient leur voie, ils avaient obéi à plusieurs chefs ne relevant que du grand maître d'Alamoût. Dès qu'ils se furent créé dans les monts Sommâq un centre formidable d'action, l'on comprit à Alamoût que le moment était venu de réunir les forces de la Syrie entre les mains d'un chef unique. En 1162, nous trouvons résidant à Kahf un personnage appelé Aboû Mohammad, investi du pouvoir suprême sur les ismaéliens des monts Sommâq, sous le titre de lieutenant de l'imâm pour la Syrie, et gouvernant les citadelles de la secte[2] avec l'assistance de commandants ou Motawallîs. Aboû Mohammad était fort âgé à cette époque, car son arrivée en Syrie, comme simple missionnaire ismaélien, remontait à 1107. Il avait pris ensuite le commandement des Assassins d'Alep; c'est à lui que la secte devait la possession de la plupart des forts des monts Sommâq[3], et, en récompense de ses services, le grand

[1] Au nord et au sud de ce groupe, les ismaéliens possédaient encore une foule d'autres places fortes échelonnées sur la côte. Ritter, *op. cit.*, p. 972, en porte le nombre total à 70.

[2] Le mot دعوة «la secte» s'entendait par excellence de la secte des Assassins. M. Mehren, dans sa traduction de la *Cosmographie* de Dimaschqî, p. 283, n'aurait pas dû rendre l'expression قلاع الدعوة par «les forteresses de Da'wet», mais bien par «les forteresses de la secte ismaélienne». A la page suivante, ثغر مصياف doit être traduit «le territoire de Maṣyâf».

[3] M. Defrémery, *Journal asiat.*, 5e série, t. III, p. 399 et note 2.

maître d'Alamoût l'avait choisi pour son représentant.

Un jour, on apprit à Aboû Mohammad qu'un inconnu, se disant originaire de l'Irâq arabe, était venu s'établir dans le village de Bastaryoûn, voisin de la citadelle de Kahf. Nul ne pouvait le suspecter, car il appartenait à la secte, et d'ailleurs son éloge était sur toutes les bouches. Jamais on n'avait vu pareille austérité. Vêtu d'un grossier burnous en laine rayée du Yémen, chaussé de souliers qu'il cousait lui-même, il consacrait son temps à la prière et à des œuvres de charité. Dans le village, il enseignait l'écriture aux enfants. Un habitant tombait-il malade, l'inconnu avait des recettes pour le guérir. Aussi sa réputation s'était-elle répandue dans le pays. De tous les environs, on venait le consulter; il passait pour un saint, et on lui donnait le sobriquet de *medecin*. Ses allures étaient bizarres. Souvent, assis sur une pierre, il restait immobile pendant des heures, il paraissait converser avec quelque être invisible, car on voyait ses lèvres s'agiter, sans qu'il en sortît le moindre son. Un personnage aussi extraordinaire excita la curiosité du grand maître de Kahf. Aboû Mohammad le manda au fort, et lui offrit de demeurer auprès de lui moyennant son entretien. L'inconnu accepta, et sept années durant, il vécut à Kahf, pratiquant de plus belle les vertus qui l'avaient déjà rendu célèbre parmi les Assassins. Ignorant son vrai nom, les gens de Kahf l'appelaient le schaïkh Irâqien.

Cependant Aboû Mohammad touchait au terme de sa vie : en 1169, il devait avoir de quatre-vingts à quatre-vingt-dix ans. Cette même année, il tomba gravement malade. Un jour, l'inconnu entra dans sa chambre, et, sans autre préambule, il lui annonça que sa fin était prochaine. « Avant de mourir, poursuivit-il, prends connaissance de mon diplôme d'investiture. » Et il lui lut un diplôme qui lui conférait le titre de grand maître. Aboû Mohammad fut grandement troublé à cette révélation. L'humble personnage que, pendant sept ans, il avait traité comme un serviteur, était depuis sept ans désigné pour lui succéder! En même temps, Aboû Mohammad apprit son nom : le *Médecin*, le *Schaïkh ʿIrâqien*, s'appelait Râschid ad-dîn Sinân. Ainsi s'était présenté à ceux qui devaient par la suite en faire un Dieu, le fameux Sinân, émule de Saladin.

Sinân, dit Abou'l-Hasan ben Solaïmân ben Mohammad Râschid ad-dîn[1], était né, suivant les uns, à Baṣrah, dans la basse Chaldée, suivant les autres, dans une bourgade du territoire de cette ville, nommée ʿAqro's-Sadan. Yâqoût, dans sa grande compilation géographique dont nous devons la publication à l'infatigable Wüstenfeld, bien qu'il soit d'un laconisme désespérant en ce qui concerne les établissements des Assassins, cite néanmoins ʿAqro's-Sadan

[1] Mes principales sources sur Râschid ad-dîn sont les savantes recherches de M. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. V, p. 5-34, et l'ouvrage dont je donne ci-après la traduction et le texte.

pour rappeler que ce fut le berceau de Râschid ad-dîn Sinân, « cet homme qui accomplit des choses que personne avant lui ni après lui ne put accomplir. » Toutefois, dans un récit qu'aurait fait Sinân lui-même à un personnage du nom de Mawdoûd, et que rapporte Kamâl ad-dîn, l'historien d'Alep, Sinân se dit originaire de Basrah, dont son père était l'un des chefs. Yâqoût, à l'article شرطه, consigne un fait intéressant : « Ce district, dont fait partie 'Aqro's-Sadan, était peuplé, dit-il, de sectaires noṣairis[1], et c'est de chez eux que venait Sinân, le missionnaire des ismaéliens. » Râschid ad-dîn avait donc sucé le lait de l'hérésie, et vraisemblablement sa religion première était la religion noṣairie. Ainsi s'expliquent les altérations qu'il fit subir dans la suite aux dogmes ismaéliens, et dans lesquelles on ne peut méconnaître une influence noṣairie[2]. Comment Sinân abjura-t-il la foi noṣairie, nous ne le savons pas. L'ambition l'y porta peut-être. Les noṣairis étaient sans prestige; les ismaéliens, au contraire, avaient su se faire redouter de tous. Peut-être aussi n'est-ce qu'une brouille survenue entre lui et ses frères qui l'engagea à s'expatrier[3]. Toujours est-il que Sinân résolut de se faire affilier à la secte des Assassins. Sans ressources, et pédestrement, il gagna la forteresse d'Alamoût où gouvernait alors Mohammad, troisième grand maître de Perse. Sinân plut

[1] Sur les Noṣairis, cf. p. 349.
[2] Je crois déjà fait la remarque, *Fragments*, etc., p. 102.
[3] Defrémery, *loc. cit.*, p. 10.

au grand maître, qui le fit instruire avec ses deux fils Hasan et Hosaïn, et le traita comme son propre enfant. A la mort de Mohammad, Hasan ʿAla dhikrihissalâm, étant devenu grand maître, plus encore, imâm, envoya Sinân en Syrie pour porter ses ordres et ses messages. Sinân voyagea de nouveau comme un mendiant, évitant de traverser les villes, par crainte, sans doute, d'être arrêté. Des frères ismaéliens le firent parvenir sain et sauf à Alep, d'où il se dirigea sur Kahf, où il avait ordre de séjourner, et où il resta en effet, comme on a vu, jusqu'à la mort d'Aboû Mohammad. Ces renseignements auraient été communiqués par Râschid ad-dîn Sinân en personne à ce Mawdoûd dont il a été question plus haut, et qui l'avait visité à Kahf en 1157[1]. Mais ce récit contient une erreur palpable. Ce ne peut être en 1157 qu'eut lieu à Kahf l'entrevue de Sinân et de Mawdoûd, car, d'après le propre récit de Sinân, il ne serait parti d'Alamoût qu'après l'avénement de Hasan ʿAla dhikrihissalâm. Or, Hasan ne devint grand maître qu'en 1162. Ou bien, si la date de 1157 est juste, Sinân aurait quitté la Perse du vivant du père de Hasan, et alors son récit est faux. Diverses considérations nous permettront d'établir que c'est seulement en 1162, au moins, qu'il arriva dans les citadelles de Syrie. Un ismaélien, Aboû Firâs ben Qâḍhî Naṣr ben Djawschan, natif de Maïnaqah, l'un des forts des Assassins, recueillit en 1324 les anec-

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 10.

dotes légendaires qui couraient sur Sinân dans le pays. Une copie de ce précieux ouvrage est parvenue jusqu'à nous [1], et nous en donnons plus loin la traduction. Bien que le principal intérêt du recueil consiste dans le portrait qu'il trace du Sinân déifié qu'adoraient les ismaéliens, cet écrit ne laisse pas de contenir sur sa vie des données traditionnelles que viennent confirmer les témoignages d'autres historiens. Or, Aboû Firâs fait venir Sinân à Masyâf d'abord, puis à Bastaryoûn, enfin à Kahf, où il reste jusqu'à la mort du grand maître Aboû Mohammad. Ceci concorde avec la narration empruntée à Kamal ad-dîn [2]. Aboû Firâs rapporte ensuite que lorsque Sinân montra son diplôme d'investiture à Aboû Mohammad mourant, celui-ci se mit à pleurer et à se lamenter, désespéré d'avoir méconnu durant sept années celui sous les ordres duquel il aurait dû se placer. Râschid ad-dîn Sinân avait donc sa nomination depuis sept ans ou environ quand mourut Aboû Mohammad. Il n'est guère vraisemblable que le troisième grand maître d'Alamoût, Mohammad, eût destitué Aboû Mohammad au profit de Râschid ad-dîn. C'est bien plutôt Hasan 'Ala dhikrihissalâm qui, une fois au pouvoir, désireux de se faire proclamer imâm, songea à remplacer en Syrie le vieux Aboû Mohammad, lequel, par son influence, pouvait contrecarrer ses desseins. Il nomma donc Sinân, son condisciple et son ami de jeunesse. Hasan devint chef

[1] Voyez la note placée en tête du texte.

[2] Defrémery, *loc. cit.*, p. 10.

suprême en février 1162. C'est, par conséquent, vers la fin de la même année que Râschid ad-dîn put arriver dans les monts Sommâq, et c'est au plus tôt en 1169 qu'il prit la place d'Aboû Mohammad. D'après la narration de Kamâl ad-dîn, Sinân fut élu grand maître après Abou Mohammad[1]. Les deux récits s'accordent, à condition que Sinân soit venu à Kahf au plus tôt en 1162. Une autre circonstance paraît clairement montrer que Sinân n'exerça pas le pouvoir antérieurement à 1169 : c'est que tous les exploits que lui attribuent les historiens musulmans sont postérieurs à cette date.

On pourrait trouver surprenant que Râschid ad-dîn ait attendu la mort d'Aboû Mohammad pour faire valoir ses droits aux fonctions de grand maître. Plusieurs raisons l'y engagèrent. La plus forte nous paraît être la mort de son protecteur Hasan ʿAla dhikrihissalâm en 1165. Le successeur de Hasan ne voulut sans doute pas ratifier la nomination de Sinân tant qu'Aboû Mohammad serait en vie. Aboû Firâs, l'auteur ismaélien, nous dit que Sinân estimait trop haut le mérite d'Aboû Mohammad et les services rendus par lui à la secte pour le chasser brutalement. Le grand âge de ce vieillard commandait aussi le respect. D'ailleurs, les Assassins n'étaient pas gent facile à gouverner. Sinân en eut plus d'une fois la preuve. Des troubles graves auraient pu résulter d'une expulsion de leur vieux chef. Et puis,

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 11.

Raschid ad-din, en homme prudent, voulait sonder le terrain et connaître à fond ses sujets. La conduite exemplaire dont il fit parade pendant sept ans avait pour but de gagner par avance tous les cœurs, et surtout de suggérer à ces hommes simples l'idée qu'un saint vivait parmi eux. Sinân réussirait plus facilement ensuite à les persuader de son caractère surhumain. Ces plans faillirent être déjoués. A peine Aboû Mohammad avait-il rendu le dernier soupir, qu'un usurpateur, nommé le Khodjah 'Ali, tenta de se substituer à lui. Une partie de la communauté de Kahf s'était déclarée en sa faveur. A l'instigation d'un petit-fils d'Aboû Mohammad, qui, peut-être, briguait aussi le pouvoir, un certain Fahd dépêcha contre l'usurpateur un Frère qui l'assassina [1].

Ces nouvelles parvinrent à Mamoût, et le grand maître écrivit à Râschid ad-dîn Sinân, sans doute pour le confirmer dans son poste, mais surtout pour recommander aux ismaéliens de se garder de la discorde. En même temps, il ordonnait à Sinân de mettre à mort l'assassin de l'usurpateur et de relâcher Fahd qui avait été emprisonné [2]. A Masyaf, il y eut quelques tentatives de rébellion. Des conjurés se réunirent une nuit et tinrent un conciliabule contre le nouveau grand maître. Sinân se contenta de leur faire adresser une verte semonce par le gouverneur du fort, son subordonné. Dans la lettre qu'il adressa au gouverneur à ce sujet, il désignait les cou-

[1] Defrémery, loc. cit., p. 11.
[2] Ibid.

pables par leurs noms et rapportait de point en point leurs discours. Ceci prouvait que Sinân devait entretenir une police secrète admirablement organisée, qui l'informait dans les moindres détails de tout ce qui se passait ou se préparait. Sinân était averti que les conjurés se réuniraient la nuit susdite, et cette même nuit il envoya une lettre au gouverneur de Maṣyâf. Les coupables crurent que Sinân avait tout découvert par son esprit prophétique; ils virent dans ce fait un miracle éclatant et se soumirent[1].

Tels étaient les petits moyens par lesquels Râschid ad-dîn réussit à convaincre ses sujets qu'il était doué de facultés extra-physiques. Comme jadis le fondateur des néo-ismaéliens, ʿAbdallâh ben Maïmoûn, il avait compris que, pour captiver les masses, il fallait recourir au surnaturel. ʿAbdallâh ben Maïmoûn s'était fait thaumaturge. Il avait en divers lieux des agents qui l'informaient des événements avec une rapidité surprenante, grâce à une poste aux pigeons qu'il avait établie chez lui[2]. Sans aucun doute, Râschid ad-dîn l'imitait. Ses pigeonniers étaient installés, je pense, sur le sommet des montagnes avoisinant les citadelles de la secte, et il les avait dissimulés dans les tumulus de pierres qu'on y rencontre, et qui passaient pour des tombeaux de saints. Il s'y rendait la nuit, accompagné d'un seul écuyer, qu'il faisait rester à distance, et il y trouvait la correspondance des divers pays. Les Assassins

[1] Ci-dessous, anecdote IV.
[2] *Fihrist*, p. ١٨٧.

avaient remarqué les sorties nocturnes de leur chef; ils s'imaginaient qu'il allait enterrer des trésors en des endroits connus de lui[1]. Une nuit, son écuyer le surprit en conversation avec un oiseau vert. Râschid ad-dîn prétendit que cet oiseau était Hasan, grand maître d'Alamoût, qui venait lui rendre visite[2]. Il interdisait sévèrement de tuer les pigeons. Un ismaélien s'était rendu coupable d'un acte de ce genre; quelque temps après, profitant de ce qu'une colombe avait pénétré par la fenêtre dans ses appartements, Râschid ad-dîn fait venir le délinquant et lui dit : « Cette colombe se plaint à moi de ce que tu manges ses petits. Je jure que, si tu recommences, le feu du bûcher te consumera[3]. »

La religion ismaélienne admettait la métempsycose : les âmes revenaient s'incarner sur terre jusqu'à ce qu'elles eussent reconnu l'imâm de l'époque et atteint la perfection. Chez les noṣairîs, la même croyance existait, et ils étaient même persuadés que les âmes perverses se réincarnaient sous forme d'animaux. Ces sortes de métamorphoses n'avaient qu'un sens allégorique chez les ismaéliens[4]. Râschid ad-dîn, ancien noṣairî, jugea convenable d'introduire cette croyance parmi les initiés des degrés inférieurs qui composaient le corps des Fidâwîs ou Assassins. On se souvient qu'un certain Fahd avait fait tuer

[1] Cf. anecdote XVIII.
[2] Anecdote XIX.
[3] Anecdote XXII.
[4] Cf. mes *Fragments*, etc., p. 120.

l'usurpateur Khodjah ʿAlî, et qu'à ce propos Râschid ad-dîn reçut d'Alamoût l'ordre de blâmer publiquement les fauteurs de discorde. Un jour (Fahd était mort depuis), Râschid ad-dîn rencontre sur sa route un gros serpent. Ses gardes se précipitent sur le reptile pour le tuer. « Ne le touchez pas, leur dit Sinân, ce serpent n'est autre que Fahd. Sa métamorphose en serpent est son purgatoire; il ne faut pas l'en délivrer[1]. »

Râschid ad-dîn s'attribuait aussi le don de seconde vue et de prophétie. Profitant de sa rare pénétration et, sans doute, excellant dans la mise en scène de comédies préparées d'avance, il répondait à des lettres qu'il se faisait remettre en présence de ses hommes, sans même les décacheter[2]. Envoyait-il un affidé en mission, il racontait jour par jour à ses compagnons les moindres péripéties de son voyage; l'affidé écrivait, et son récit se trouvait conforme à tout ce qu'avait annoncé Râschid ad-dîn[3] : la poste aux pigeons avait rempli son office.

La magie n'avait pas de secrets pour lui, quoi qu'en dise notre auteur ismaélien[4]. Les Assassins commençaient-ils à se blaser sur l'usage du haschîch? on le supposerait, car Sinân s'avisa d'un nouvel expédient pour retremper leur foi en un paradis réservé aux Assassins. Le décapité parlant n'est pas un tour

[1] Anecdote XX.
[2] Préface du recueil d'anecdotes, et anecdotes, *passim*.
[3] Anecdote XXIX.
[4] Anecdote VII, vers la fin.

aussi nouveau qu'on pourrait le croire. Un jour, Râschid ad-dîn convoque ses gens à Masyâf. Ils entrent dans la salle d'audience, et que voient-ils? A côté du trône de Râschid ad-dîn est une tête coupée, posée sur un plat, et baignant dans le sang. « Raconte, dit le grand maître, raconte à tes camarades ce que tu as vu. Aimes-tu mieux revenir sur terre parmi les tiens, ou préfères-tu rester au paradis? » — « Qu'ai-je besoin, répond la tête, de retourner au monde, après avoir vu mes pavillons au paradis, et les houris, et tout ce que Dieu m'a préparé! Saluez ma famille, camarades, et gardez-vous de désobéir à ce prophète... » L'auteur qui nous dévoile cette supercherie, ajoute que Râschid ad-dîn retira ensuite son complice de la fosse où il l'avait placé, et que d'un coup de sabre il l'envoya réellement dans le paradis[1].

Ces manœuvres portèrent leurs fruits. Pour les moins crédules, Râschid ad-dîn était un prophète doué du pouvoir des miracles[2]. Les plus simples en firent Dieu même incarné parmi eux. Sinân s'appliquait à entretenir cette opinion par ses enseignements et ses écrits. Faussant la doctrine primitive des ismaéliens, il supprimait le septième prophète Mohammad fils d'Isma'îl et se substituait à lui. Les ismaéliens voyaient dans les prophètes des incarnations de la Raison universelle. Sinân allait plus loin

[1] *Mines de l'Orient*, t. IV, p. 377.

[2] C'est ainsi que nous le représente Abou Fidâ, l'auteur du recueil d'anecdotes.

et s'arrogeait la divinité. Nous possédons l'écrit dogmatique dans lequel il expose cette doctrine [1], et des témoignages contemporains attestent qu'il avait pleinement réussi à séduire ses compagnons. Le voyageur arabe-espagnol Ibn Djobaïr, traversant la Syrie en 1184-1185, nous dit : « Sur les flancs du Liban se trouvent les citadelles des ismaéliens, secte qui a dévié de l'islamisme, et qui prétend que la divinité réside dans une créature humaine. Un démon à face humaine, appelé Sinân, a été suscité parmi eux... Ils en ont fait un dieu qu'ils adorent et pour qui ils sacrifient leur vie... Ils en sont venus à un tel point d'obéissance et de soumission à ses ordres, que, s'il commande à l'un d'eux de se précipiter du haut d'un rocher, il se précipite aussitôt [2]... »

Quelques ismaéliens, pourtant, voyaient clair dans le jeu de Sinân. Il y fait allusion dans son écrit précité [3], et nous savons, d'autre part, qu'on donnait le nom de Sinâniens à ceux qui avaient embrassé son parti [4]. Au reste, ces derniers formaient la majorité, car Râschid ad-dîn qui, à ses débuts, dépendait des grands maîtres d'Alamoût, finit par secouer leur joug. Tant qu'il fut en vie, les Assassins de Syrie formèrent une secte indépendante; et si, après sa mort, ils durent rentrer dans le giron de la secte

[1] Cf. mes *Fragments*, etc., fragment I.

[2] Éd. Wright, p. 256.

[3] Dans notre anecdote V, il est aussi question de ceux qui doutent de Râschid ad-dîn.

[4] Ibn Khallikân, trad. de Slane, à l'article Noûr ad-dîn.

mère, ils n'en restèrent pas moins attachés dans leur cœur à la mémoire de Sinân, qu'ils révèrent encore aujourd'hui. Le grand maître de Perse qui succéda à Hasan 'Ala dhikrihissalâm (Hasan était mort en 1165) tenta, mais en vain, de ramener Sinân à la soumission. A plusieurs reprises, il envoya des Assassins persans contre lui. Mais il avait affaire à trop forte partie. Sinân déjoua toutes ses tentatives de meurtre[1].

Maître absolu, Sinân s'occupa de consolider et d'étendre sa puissance. Infatigable, chevauchant sans cesse par monts et par vaux, il parcourait les citadelles de la secte, ne s'arrêtant que pour expédier les affaires courantes. C'est lui qui édifia la forteresse de Marqab[2], et notre anecdote V relate comment il enleva par un stratagème le fort d'Ollaïqah. Les murs en étaient peu solides : il les fit reconstruire[3]. La citadelle de Roṣâfah lui parut mal située : il la rebâtit un peu plus loin[4]. Celle de Khawâbî, attenante à Qadamoûs, fut également réparée. Sous la dalle qui formait le seuil de la porte, on découvrit le talisman du fort, un serpent d'airain. Il paraît que le territoire de Qadamoûs abonde en serpents[5] : le talisman servait à les éloigner[6], comme jadis le serpent d'airain de Moïse. L'activité de Sinân est

[1] Defrémery, loc. cit., p. 10.
[2] Dimachqî, trad. Mehren, p. 284.
[3] Anecdote XI.
[4] Anecdote XIV.
[5] Dimachqî, p. 284.
[6] Anecdote XV.

attestée par les auteurs musulmans. « Il construisit, dit Dhahabî[1], des forteresses pour la secte et en répara d'autres. »

Au milieu de ces soins, Râschid ad-dîn ne négligeait pas les affaires extérieures. Depuis 1146, l'illustre Noûr ad-dîn était prince d'Alep. Ce pieux musulman voyait avec peine les États des hérétiques Assassins enclavés dans les siens, et il avait déjà essayé de pénétrer avec une armée dans les monts Sommâq. Un matin, en se réveillant, il trouva fiché en terre, près de sa tête, un poignard auquel était attaché un billet portant ces mots : « Si tu ne décampes pas la nuit prochaine, ce poignard sera enfoncé dans ton ventre. » Qazwînî, qui rapporte ce trait, ajoute que Noûr ad-dîn s'éloigna aussitôt[2]. Lorsque Râschid ad-dîn fut devenu chef de la secte, Noûr ad-dîn songea que c'était là un adversaire redoutable, et qu'il fallait abattre. Coup sur coup il envoya des armées contre Sinân, mais apparemment sans succès, car, en 1174, il se disposait à se mettre en personne à la tête de ses troupes, lorsque la mort le prévint[3]. Noûr ad-dîn somma plusieurs fois Sinân de se rendre, et lui envoya des ambassadeurs[4]. Ibn Khallikân, dans sa biographie du sultan, nous apprend qu'il était en correspondance suivie avec le chef ismaélien. Il nous a même conservé une curieuse

[1] Cité par M. Defrémery, *loc. laud.*, p. 9.
[2] Defrémery, *loc. cit.*, p. 14.
[3] *Ibid.*, p. 13.
[4] Anecdote XVI.

réponse de Sinân, copiée sur l'original par le Qadhi al-Fâdhil, vizir de Saladin, qui excellait dans l'art épistolaire. Aux injures et aux menaces de Noûr ad-din, le grand maître oppose la raillerie. « Nous menacer de la guerre, dit-il, c'est menacer un canard de le jeter à l'eau... La colombe veut défier l'aigle... Tu prétends que tu me trancheras la tête et que tu renverseras mes citadelles... Espérances trompeuses! Rêveries vaines!... La *substance* n'est pas détruite par l'*accident*... L'*âme* ne succombe à la *maladie*... »

Noûr ad-din mourut sans avoir pu remporter le moindre avantage sur Sinân, et son fils Malik Ṣâlih, âgé de douze ans, lui succéda sous la tutelle de Kumuschtekin. Saladin, tout obligé qu'il était de Noûr ad-din, voulut enlever Alep au fils de son ancien maître. Kumuschtekin, serré de près, eut recours à Sinân, et celui-ci, à deux reprises, lança des Assassins contre Saladin. Par miracle, le sultan échappa, et six semaines après le second attentat, en septembre 1176, il résolut d'envahir le pays des ismaéliens.

Il y pénétra, mit à feu et à sang le territoire, et investit la première citadelle qu'il rencontra sur sa route, la fameuse Masyâf. Râschid ad-din se trouvait alors dans un village de la circonscription de Qadamoûs. C'est là que le joignit un messager de Saladin, qui lui apportait une sommation[1]. Sinân partit précipitamment pour Masyâf; comme cette citadelle

[1] Anecdote VII.

était étroitement bloquée, gravissant une montagne voisine, il s'arrêta à son sommet, dans un endroit qui devint célèbre chez les Assassins, et où fut érigée plus tard une chapelle en l'honneur de Râschid ad-dîn et pour perpétuer la mémoire des miracles qu'il y accomplit[1]. Du haut de cette montagne, Sinân dominait la citadelle et le camp des ennemis. Il n'était accompagné que de deux personnes, son chambellan Dabboûs et un autre Assassin. On lira dans l'anecdote VII comment Saladin s'efforça vainement de capturer le grand maître sur la montagne, et comment celui-ci, pénétrant une nuit dans la tente du sultan, lui donna un de ces terribles avertissements qu'avant lui Noûr ad-dîn et bien d'autres princes avaient reçus des Assassins. Saladin, frémissant encore au souvenir des dangers qu'il avait courus, estima prudent de ne pas s'exposer plus longtemps à la vengeance de Sinân, qui saurait bien l'atteindre en tout lieu. Il leva le siége et partit. Les historiens musulmans ont une autre version, dans laquelle ils font jouer un plus beau rôle à Saladin. D'après eux, Sinân, épouvanté, aurait écrit au prince de Hamât, Schihâb ad-dîn, oncle de Saladin, pour lui faire savoir que, s'il n'obtenait pas de son neveu la levée immédiate du siége de Maṣyâf, lui Schihâb ad-dîn, toute la famille de Saladin et tous ses généraux tomberaient sous les coups des Assassins. Schihâb ad-dîn aurait supplié Saladin de

[1] Anecdotes VII et IX.

ne pas le vouer à une mort certaine et de laisser en paix les ismaéliens. Le sultan, évacuant leur territoire, aurait licencié son armée et serait allé prendre quelque repos en Égypte[1]. Si des menaces indirectes furent suivies d'un effet aussi prompt sur Saladin, combien à plus forte raison ne devaient-elles pas l'influencer dirigées contre sa personne. Sinân entretenait certainement des intelligences dans le camp ennemi. Les Assassins se glissaient partout; ils excellaient dans les déguisements, et savaient attendre[2]. Il était facile à Râschid ad-dîn, sinon de pénétrer lui-même chez Saladin, comme le veut la légende, du moins de faire parvenir jusqu'à lui quelque affidé, mêlé aux gardes du sultan. Sinân se contentait cette fois d'avertir Saladin, car il pensait qu'une alliance avec un prince devenu si puissant serait pour lui tout bénéfice. Or c'est précisément ce qui arriva. Saladin, après avoir levé le siège de Maṣyâf, contracta secrètement alliance avec Râschid ad-dîn, et ne fut plus jamais en butte aux attaques des ismaéliens. Abou'l-Fidâ rapporte qu'après le meurtre, par les Assassins, de Conrad de Montferrat, lors de la paix qui fut conclue entre Saladin et Richard Cœur-de-Lion, le sultan stipula que le territoire des ismaéliens serait compris dans le traité[3]. Notre auteur dans l'anecdote précitée, parle justement d'une alliance entre Saladin et Sinân. Celui-ci délivra au sul-

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 16-17.
[3] *Ibid.*, p. 29.

tan un sauf-conduit qui mettait sa vie en sûreté; et l'anecdote suivante nous apprend que Saladin, pour récompenser le grand maître d'avoir fait tuer Conrad de Montferrat, autorisa la prédication de la doctrine ismaélienne dans plusieurs villes de son empire.

Cet assassinat est le dernier acte de Râschid addîn. On a beaucoup discuté sur le véritable auteur du meurtre de Conrad. Un seul point a paru hors de contestation, c'est que Sinân fournit les assassins. Mais qui les soudoya? Fut-ce Richard Cœur-de-Lion, comme certains l'en ont accusé, ou plutôt Saladin, comme d'autres l'ont soutenu? Il est indubitable que Saladin avait de puissants motifs pour se défaire du marquis. En rapprochant notre anecdote VIII de ce que rapportent plusieurs auteurs musulmans, on parvient à la conclusion que le meurtre de Conrad doit être le fait de Saladin et de Sinân, conjurés contre lui. Le marquis de Montferrat, comme on sait, avait offensé le grand maître des Assassins; d'autre part, il avait ordonné le massacre des prisonniers musulmans ramenés de Tyr, sous les yeux même de Saladin. C'en était trop. Ni Saladin, ni surtout Sinân ne pouvaient oublier, le premier une pareille cruauté, le second une offense pour laquelle il n'avait obtenu aucune satisfaction. Ibn al-Athîr affirme que Saladin pria Sinân de dépêcher des Assassins pour le débarrasser à la fois du marquis de Montferrat et de Richard Cœur-de-Lion. Il lui offrait en échange dix mille pièces d'or. Sinân ne jugea pas à

propos de tuer le roi d'Angleterre, de peur que Saladin ne fût délivré d'un seul coup de tous ses ennemis; mais, pour gagner la récompense promise, il s'engagea à faire périr le marquis. Deux Fidâwis partirent revêtus du costume de moine. Ils s'attachèrent au service de Renaud, prince de Sidon, et de Balian II, seigneur de Ramlah, qui tous deux se trouvaient à Tyr auprès du marquis. Durant six mois, les Assassins attendirent le moment favorable. Enfin, comme le marquis de Montferrat sortait de chez un évêque, ils se jetèrent sur lui et le poignardèrent[1]. Notre Ismaélien raconte les faits d'une façon différente et mêle le roman à l'histoire[2]. Sinân, apprenant que Saint-Jean-d'Acre vient d'être pris d'assaut par les chrétiens sous la conduite d'un roi frank venu par mer, se dit que l'embarras de son ami Saladin doit être grand. Il lui adresse deux Assassins pourvus de costumes franks et connaissant la langue franque, qui ont pour mission de tuer le roi frank et d'apporter sa tête à Saladin. Cela fait, Saladin devra attaquer les ennemis, et il les mettra en déroute. Les choses se passent comme l'a prévu Sinân, et Saladin, au comble de la joie, fait don à la secte des revenus de plusieurs provinces et autorise la fondation au Kaire, à Damas, à Émesse, à Hamât et à Alep de maisons de propagande qui existaient encore, précieux témoignage, du temps d'Abou Firâs en 1324. Sous ce récit fantaisiste, on reconnaît

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 26-27.
[2] Anecdote VIII.

sans peine les faits dont veut parler Aboû Firâs. Il a confondu Saint-Jean-d'Acre avec Tyr, au secours de laquelle arriva en effet par mer le marquis de Montferrat, après avoir relâché un instant devant Acre. En conséquence, il fait assassiner le marquis à Acre (et dans des conditions différentes), confondant la date de la prise d'Acre par les Croisés (1191) avec celle du meurtre de Conrad (1192). Enfin la prétendue victoire de Saladin sous les murs d'Acre est résultée peut-être d'une confusion entre notre Saladin, fils d'Ayyoûb (Salâh ad-dîn), et Salâh ad-dîn Khalîl, qui reprit en effet Saint-Jean-d'Acre cent ans après, et, coïncidence bizarre, l'anniversaire même du jour où les Croisés en avaient chassé les musulmans sous le premier Salâh ad-dîn. Ce qui paraît certain, c'est qu'Aboû Firâs ne peut avoir en vue que le marquis de Montferrat, qu'il nous montre à ce propos Saladin et Sinân en parfait accord, que Saladin récompense les ismaéliens et qu'il envoie un riche présent à Sinân.

Ni Saladin ni Sinân ne survécurent à leur victime. Ils moururent la même année, le premier en mars, le second en septembre 1192[1]. Dimaschqî nous apprend que Sinân fut inhumé dans la citadelle de Kahf[2], dont il avait fait sa résidence habituelle[3].

Sinân laissait les ismaéliens dans un état prospère.

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 31.
[2] *Cosmographie*, trad. Mehren, p. 284.
[3] Defrémery, *loc. cit.*, p. 9.

Mais les chefs qui le remplacèrent n'avaient ni son génie, ni son prestige. Ils retombèrent sous la suprématie des grands maîtres de Perse[1]. D'ailleurs, leurs jours étaient comptés. En 1256, les Mongols de Holâgoû envahirent la Perse, balayèrent les Assassins et massacrèrent tous ceux dont ils purent s'emparer. Le dernier souverain d'Alamoût, Rokn ad-din, fait prisonnier par Holâgoû, fut mis à mort impitoyablement. Mais auparavant, Holâgoû exigea de lui qu'il envoyât l'ordre à ses commandants en Syrie de livrer aux Mongols les forteresses ismaéliennes. Rokn ad-din fit partir des émissaires qui furent accompagnés par quelques ambassadeurs mongols. Ces détails nous sont fournis par l'historien Djowaïni, lequel suivait Holâgoû dans ses expéditions. Il ne paraît pas que les chefs ismaéliens de Syrie aient obéi aux dernières volontés de Rokn ad-din. C'est seulement en 1260, lorsque les Mongols eurent inondé la Syrie, que quelques forteresses se rendirent à eux. Maṣyâf était de ce nombre[2]. Le témoignage des auteurs qu'a suivis M. Defrémery est confirmé par ce que dit Aboû Firâs[3]. Le chef des ismaéliens était alors un certain Riḍhâ ad-din Abou'l-Ma'âli. Mais, la même année, le sultan mamloûk d'Égypte Qotoûz ayant battu les Mongols, les forteresses ismaéliennes furent restituées aux Assassins.

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 39.

[2] *Ibid.*, p. 48 et suiv.

[3] Annotat. IX. On y voit que Maṣyâf se rendit aux Mongols quand ils furent arrivés en Syrie.

Ici encore Aboû Firâs est d'accord avec les auteurs musulmans, comme sur ce point, que leur chef réoccupa ces citadelles et fit mettre à mort ou emprisonner, suivant leur degré de culpabilité, les officiers ismaéliens qui s'étaient rendus aux Mongols. On lira dans l'anecdote IX comment un certain Djamâl ad-dîn Hasan ben Nadjâ, qui paraît avoir commandé à Maṣyâf, lors de l'arrivée des Mongols, fut reconnu innocent, délivré de la fosse où il avait été jeté, et comment il bâtit la chapelle dédiée à Râschid ad-dîn Sinân, en cet endroit de la montagne où il s'était tenu pendant que Saladin assiégeait Maṣyâf.

Ce n'était qu'un répit que la fortune accordait aux ismaéliens. En 1265 (Nadjm ad-dîn Ismaʿîl avait remplacé Riḍhâ ad-dîn comme chef des Assassins), le sultan d'Égypte Baïbars Ier, surnommé al-Malik aẓ-Ẓâhir, successeur de Qoṭoûz, prouva aux Assassins qu'il ne les craignait guère. Il préleva les droits de douane sur des présents qu'un souverain étranger leur envoyait, prétextant que les vaisseaux qui les portaient avaient relâché en Égypte. Baïbars en avisa les ismaéliens, ajoutant que, s'ils regimbaient, il saccagerait leur pays. Et les ismaéliens se soumirent, répondant humblement qu'ils priaient le sultan de les agréer pour ses esclaves et de les couvrir de sa protection. « Quelle différence, remarque un biographe de Baïbars, entre cette humilité et le ton de leur ancien chef Râschid ad-dîn, lorsqu'il écrivit au prince d'Alep (Nour ad-dîn) une lettre si orgueil-

leuse[1] ». C'est qu'affaiblis et découragés par l'extermination de leurs frères de Perse, par les défaites qu'ils avaient subies eux-mêmes pendant l'occupation mongole, les Assassins de Syrie avaient perdu cette confiance en ses propres forces qui animait Râschid ad-din et qu'il savait communiquer aux siens. A partir de l'année 1265, la vie politique des Assassins s'éteint peu à peu : ils payent régulièrement tribut au sultan d'Égypte Baibars, et celui-ci nomme ou destitue à son gré leurs chefs. En 1270, il ôte le commandement à Nadjm ad-din et le confère à Sârim ad-din, gendre du premier, et fils de son prédécesseur Ridhâ ad-din. Sârim n'était d'abord que gouverneur de la citadelle d'Ollaiqah; Baibars lui donna celles de Kahf, de Khawâbi, de Mainaqah, de Qadamoûs et de Roṣâfah. Quant à celle de Maṣyâf, Baibars se la réservait. Sârim fit un dernier effort pour secouer le joug du sultan. Par ruse, il s'empara de Maṣyâf; mais lorsque, sur l'ordre de Baibars, l'armée de son vassal, le prince de Hamât, se mit en marche contre Sârim, celui-ci prit peur et, abandonnant Maṣyâf, s'enfuit à 'Ollaiqah. Les troupes de Baibars entrèrent sans coup ferir dans Maṣyâf. Peu après, Sârim, attiré dans un piège, fut livré à Baibars, qui le jeta en prison. La forteresse d'Ollaiqah eut le sort de Maṣyâf : elle dut se rendre le 23 mai 1271. Le mois suivant, la citadelle de Roṣâfah tombait entre les mains des lieutenants de Bai-

[1] Defrémery, loc. cit., p. 51, note.

bars, et à la fin de la même année, les Assassins ne possédaient plus en Syrie que trois châteaux : Maïnaqah, Qadamoûs et Kahf. Ces places résistèrent d'abord avec courage; ce ne fut que deux ans après que les deux premières, à bout de ressources, capitulèrent. Kahf seule restait debout; le souvenir de Râschid ad-dîn, qui en avait fait sa résidence et dont les cendres y reposaient, soutenait l'énergie de ses défenseurs. Mais que pouvaient-ils seuls contre les armées du puissant Baïbars? Ils envoyèrent au sultan les clefs de la place, et le 9 juillet 1273, l'émir Djamâl ad-dîn en prit possession au nom de son maître.

M. Defrémery, à qui nous empruntons ces détails, fait observer avec raison que Baïbars, en poursuivant avec cet acharnement les Assassins, n'avait point en vue, comme Holâgoû, de les exterminer. Il voulait disposer d'eux à sa guise et s'en servir à l'occasion. En effet, Baïbars eut maintes fois recours au poignard des Fidâwîs, et ainsi firent plusieurs de ses successeurs. Le voyageur Ibn Baṭoûṭah, qui parcourut la Syrie en 1326, atteste que les ismaéliens occupaient tranquillement leurs anciens châteaux à cette époque. Ainsi Baïbars ne les avait pas expulsés, se contentant de les soumettre. Et, continue Ibn Baṭoûṭah, les Assassins sont, pour ainsi dire, les flèches du sultan régnant d'Égypte, Nâṣir Mohammad, avec lesquelles il atteint ses ennemis. Les Assassins ont une solde, et quand le sultan veut envoyer l'un d'eux pour tuer un de ses ennemis, il

donne au Fidâwi le prix de son sang; si le Fidâwi parvient à se sauver après le meurtre, la somme lui appartient; sinon, elle devient la propriété de ses fils. C'est deux ans avant le voyage d'Ibn Baṭoûṭah qu'Aboû Firâs, ismaélien de Mainaqah, termina son recueil d'anecdotes sur Râschid ad-dîn. On voit par là combien les Assassins étaient peu inquiétés. Et la préface du recueil nous montre que la doctrine continuait d'être professée ouvertement.

Avec le temps, les ismaéliens perdent les traditions de meurtre qui depuis Hasan ben Sabbâh s'étaient perpétuées chez eux. Aujourd'hui, les quelques milliers d'ismaéliens qui subsistent, et qui vivent encore dans les anciennes forteresses de la secte, à Masyâf, à Qadamoûs, etc., nous sont représentés comme des gens très-inoffensifs. Les autorités turques les protègent, car ils se montrent sujets dévoués. Plusieurs voyageurs les ont visités au siècle dernier et dans ce siècle-ci : Niebuhr, Rousseau, Burckhardt, Thompson, Walpole, Petermann, Rey et d'autres; mais ils n'ont pu recueillir sur leur religion actuelle que d'assez maigres renseignements. Les ismaéliens se renferment dans le mutisme le plus complet quand on les interroge sur ce point. Il n'a pas moins fallu que le pillage de leur fort de Masyaf, en 1869, par les noṣairis, leurs mortels ennemis, qui sont très-nombreux en Syrie, pour mettre au jour un manuscrit renfermant des écrits traditionnels de la secte. Ce manuscrit, recherché d'abord par Burckhardt, fut acquis par Rousseau, consul de France à

Alep, et adressé à la Société asiatique. C'est celui que j'ai publié et traduit dans les *Notices et Extraits des Manuscrits*.

En Perse, malgré leur extermination au XIIIe siècle par Holâgoû, ils sont loin d'avoir disparu. Un auteur du siècle dernier, Rizâ Qouli Khân, les signale parmi les sectes schiites de Khorâsân. Ils suivent, dit-il, la doctrine du célèbre poëte Khosroû ʿAlewî (X^e-XIe siècle), lequel avait été converti à la foi ismaélienne[1]. Rousseau, consul de France à Alep, lors de son voyage en Perse, s'enquit des ismaéliens[2]. A sa grande surprise, il apprit qu'il y en avait un grand nombre dans la contrée, et qu'ils reconnaissaient pour chef un imâm de la postérité d'ʿAlî, résidant à Kehk, petit village du district de Qomm[3], à mi-chemin entre Ispahan et Téhéran. Cet imâm, nommé Schâh Khalîloullâh, a succédé, dit-il, à son oncle Mirzâ Aboulqâsim, qui joua un grand rôle sous la dynastie des rois Zendes (cette dynastie régna dans le sud de la Perse de 1750 à 1786). « J'ajouterai, continue Rousseau, que Schâh Khalîloullâh est presque révéré comme un Dieu par ses partisans, qui lui attribuent le don des miracles, l'enrichissent continuellement de leurs dépouilles, et le décorent souvent du titre pompeux de *khalife*. Il se trouve des

[1] *Histoire de l'Asie centrale*, traduite par Charles Schefer; Paris, Leroux, 1876, gr. in-8°, p. 255.

[2] Voyez *Annales des Voyages* de 1811, t. XIV, p. 279.

[3] Sur cette ville, cf. Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, s. v.

ismaéliens jusque dans l'Inde, et l'on en voit venir habituellement des bords du Gange et de l'Indus pour recevoir à Kehk les bénédictions de leur imâm, en échange des pieuses et magnifiques offrandes qu'ils lui apportent. Le commun des Persans connaît plus particulièrement ce personnage sous le nom de *Seid Kehki*. »

M. Defrémery, à la fin de son savant mémoire sur les *Seldjoukides et les Ismaéliens de l'Iran*[1], cite ce passage de Rousseau et en rapproche un récit de Fraser, voyageur dans le Khorâsân. Fraser parle aussi de Schâh Khalîloullâh, qu'il fait résider à Yezd[2], où il fut tué dans une émeute du peuple contre le gouverneur de la ville. Il est digne de mention que ce fut un Hindou, converti à la foi ismaélienne, qui opposa la plus vive résistance aux meurtriers. Il fallut passer sur son corps pour arriver jusqu'à l'imâm. On cite des partisans de Schâh Khalîloullâh des traits qui rappellent l'idolâtrie des premiers musulmans pour Mahomet. Lorsque Khalîloullâh se coupait les ongles, ses sectateurs s'en disputaient les rognures. L'eau dans laquelle il s'était lavé devenait une eau bénite. Au lieu de donner des gages à ses serviteurs, l'imâm leur faisait cadeau de quelque vieux vêtement lui ayant servi; ceux-ci le déchiraient en morceaux pour les vendre chèrement ensuite aux pèlerins qui affluaient chez Khalîloullâh.

[1] *Journal asiatique*, 1848, série, n° 3, p. 14[illegible].
[2] Ville du sud-est de la Perse, fameuse par ses tapis.

Après sa fin tragique, un de ses fils lui succéda dans la vénération idolâtre de la secte[1].

Le hasard devait confirmer et étendre ces révélations. En 1850, la haute Cour de Bombay fut appelée à statuer sur un cas singulier. Il existe, à Bombay, une communauté nombreuse, dont les membres prennent le titre de *Khodjas* (notables commerçants). Vingt et un ans auparavant, un noble Persan, du nom d'Aga Khân Mehelâtî (c'est-à-dire originaire du Mehelât, endroit situé dans le district de Qomm), avait envoyé à Bombay un agent pour réclamer des Khodjas le tribut annuel qu'il prétendait avoir le droit de lever sur eux comme étant leur chef spirituel. La somme exigée ne s'élevait pas à moins de 250,000 francs. Les Khodjas furent d'avis, les uns de payer le tribut, les autres de le refuser, et la discorde se mit dans la communauté. Le différend s'envenima si bien que, vers 1850, quatre Khodjas récalcitrants furent assassinés en plein jour par des Khodjas tributaires d'Aga Khân. Les meurtriers furent arrêtés, jugés par Sir Erskine Perry, dans la session de décembre 1850, et quatre d'entre eux subirent la peine capitale. A cette époque, Aga Khân était venu se fixer dans l'Inde, résidant tantôt à Bombay, tantôt à Bangalore. L'un des juges, Sir Joseph Arnould, chargé d'ouvrir une enquête sur cette affaire ténébreuse, se livra à des recherches minutieuses qui devaient aboutir aux résultats les plus

[1] Defrémery, *loc. supra laud.*, p. 141-142.

surprenants. L'honorable et savant juge ne négligea rien pour s'éclairer; il fit comparaître de nombreux témoins; Aga Khân dut se présenter à la barre et justifier ses prétentions. Il fournit les pièces authentiques établissant sa généalogie, et en 1866, le jugement de Sir Joseph Arnould paraissait à Bombay. Je n'ai pas sous les yeux ce document, très-rare, mais j'en emprunte la substance à l'article développé que lui a consacré M. H. B. Frere dans une Revue anglaise.

Voici les conclusions de Sir Joseph Arnould :

Les Khodjas de Bombay ne forment qu'une branche de la secte des Khodjas. On en trouve dans beaucoup de villes de l'Inde occidentale, dans le Sindh, dans la province de Kaṭch, à Kattiawar. Il en existe des colonies sur la côte orientale de l'Arabie, dans toutes les villes de l'Oman. Matrah, près de Mascate, est pour ainsi dire leur quartier général. Ils se livrent de préférence au commerce, et ont créé des établissements jusqu'en Afrique. A Zanzibar, leur nombre s'accroît de jour en jour. Lorsque le sultan de Zanzibar, Seyyid Bargasch, visita l'Europe, tout récemment, il était accompagné d'un Khodja, Tarya Topan, dont M. Stanley parle en les termes les plus flatteurs dans son ouvrage intitulé : *How I found Livingstone*. Et que sont ces Khodjas? Sir Joseph Arnould répond : des membres de la secte antique des Assassins. Il y a quatre cents ans, un missionnaire ismaélien, Pîr Sardardin, envoyé du Khorâsân dans le Sindh, réussit à y faire de

nombreuses conversions. De là, la secte se répandit dans l'Inde. On a vu comment devaient procéder les missionnaires ismaéliens, d'après le système imaginé par ʿAbdallâh fils de Maïmoûn. Ils démontraient aux futurs prosélytes que la religion ismaélienne renferme toutes les religions, dont elle seule peut donner la clef. Pîr Sardardîn ne s'écarta point de ces principes. Il composa à l'usage des néophytes du Sindh un ouvrage qui est resté le livre sacré des Khodjas, et qui a pour titre le *Desâtîr*. Sir Joseph Arnould a examiné de près cet écrit, et il en donne la description suivante : « C'est un traité en dix chapitres, contenant le récit des dix Avatars ou Incarnations. Les neuf premiers chapitres traitent des neuf incarnations du dieu Vishnu, le dixième traite de l'incarnation du Très-Saint ʿAlî. » Ainsi Pîr Sardardîn se garda bien de détruire les croyances antérieures des Sindhîs; par un simple artifice, il identifia Vishnu avec ʿAlî, le gendre de Mahomet. Dans la doctrine ismaélienne, les prophètes et les imâms de tous les âges, quelle que soit leur figure humaine, sont tous des incarnations, des avatars, des mêmes personnalités : la Raison universelle et l'Ame universelle. Vishnu et ʿAlî se rattachaient ainsi l'un à l'autre.

Ces données jettent, selon moi, un jour tout nouveau sur un écrit bizarre qui a été vivement discuté au commencement de ce siècle : le *Desâtîr parsi*. Le *Desâtîr parsi* est rédigé en une langue factice, que seuls des initiés peuvent comprendre. Il renferme

les quinze prétendus livres des prophètes persans, dont le dernier, Sâsân le cinquième, doit triompher des oppresseurs de la Perse. Sâsân personnifie les 'Alides : la prophétie doit rester à jamais dans sa race. Il est question dans son livre des 'Abbassides et des 'Alides. Et tout l'ouvrage expose des doctrines qui ressemblent à s'y méprendre aux dogmes principaux des ismaéliens, comme l'Unité absolue de Dieu (ce qui est contraire aux croyances perses), la création de l'univers par ses hypostases, la transmigration des âmes, etc. Ne faudrait-il pas voir dans le *Desâtir parsi* un ouvrage de circonstance, composé dans les mêmes vues que le *Desâtir sindhi*, ou que ces recueils de prétendus livres des prophètes musulmans dont j'ai parlé dans mes Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis (p. 7 du tirage à part), et qui étaient spécialement destinés à la conversion des Musulmans? Le *Desâtir parsi* aurait eu pour but d'exciter le patriotisme des Iraniens contre leurs maîtres musulmans, et en même temps il aurait formé une transition entre les livres des mages et ceux de la doctrine ismaélienne. Puis, de même que les Khodjas s'en sont tenus à leur *Desâtir* et ne semblent pas connaître d'autres écrits ismaéliens, de même le *Desâtir parsi* serait devenu la Bible d'une secte de demi-ismaéliens qui auraient pris au mot leurs instructeurs et se seraient refusés à rejeter le livre qu'on leur avait présenté comme sacré. Je ne fais qu'effleurer ce sujet en passant; mais à coup sûr il mérite d'être approfondi.

Revenons aux Khodjas. Sir Joseph Arnould ayant reconnu le caractère réel de ces sectaires, d'après leurs propres dépositions, restait à savoir si Aga Khân était véritablement leur chef spirituel. L'examen de sa généalogie en convainquit l'honorable juge. Aga Khân descend en ligne directe du quatrième grand maître d'Alamoût, de ce Hasan ʿAla dhikrihissalâm qui se disait issu par Nizâr des khalifes fâṭimites d'Égypte et s'arrogeait le titre d'imâm. Aga Khân est le propre fils de Schâh Khalîloullâh, le même dont parle Fraser. Voilà le secret du culte dont Schâh Khalîloullâh était l'objet : c'est que, descendant de l'imâm reconnu Hasan ʿAla dhikrihissalâm, il était véritablement imâm lui-même.

Nous possédons de complets détails sur la vie d'Aga Khân. Son grand-père, Abou'l-Hasan, imâm avant Khalîloullâh, était gouverneur du Kirmân sous les rois Zendes. Rousseau se trompait donc quand il disait que Schâh Khalîloullâh avait succédé à son oncle Abou'l-Qâsim, qui joua un grand rôle sous les rois Zendes. Il faut lire : Abou'l-Hasan, son père, au lieu d'Abou'l-Qâsim, son oncle. Abou'l-Hasan abandonna son poste et se retira dans ses terres, à Mehelât, où naquit son petit-fils Aga Khân Mehelâtî. Khalîloullâh, ayant remplacé Abou'l-Hasan, alla s'établir à Kehk, près de Mehelât, et c'est pendant un séjour temporaire qu'il fit à Yezd qu'il y fut tué en 1817. Cet événement, dit M. Watson, cité par M. H. B. E. Frere, fut très-sensible au souverain de la Perse Fath ʿAlî Schâh, qui, redoutant

la vengeance des ismaéliens, punit sévèrement les coupables, et donna en fief au jeune Aga Khân, le nouvel imâm, les districts de Qomm et de Mehelat. En même temps, il lui accordait la main d'une de ses filles.

En 1838, Aga Khân leva dans le Kirmân l'étendard de la révolte. La cause en était qu'un Persan de basse extraction, autrefois à son service, étant devenu par un coup de fortune le favori du premier ministre de Mohammad Schâh, troisième souverain Qadjâr, osa, appuyé par son patron, faire demander en mariage une fille d'Aga Khân. Celui-ci refusa avec indignation et prit les armes pour résister au tout-puissant premier ministre. Battu, après deux ans de lutte, il s'enfuit en 1840 dans le Sindh, où le reçurent ses fidèles partisans les Khodjas. Pendant la guerre de l'Afghanistân (1841-1842), Aga Khân fournit au gouvernement anglais un contingent de cavalerie légère levée à ses frais, et, en récompense de ce service, le gouvernement de l'Inde lui accorda une pension dont il jouit encore aujourd'hui. En 1845, Aga Khân vint à Bombay. On connaît la suite de ses aventures. Le procès de 1850 eut lieu, et la cour de Bombay, admettant la légitimité de ses prétentions, condamna les Khodjas récalcitrants à verser annuellement entre ses mains le tribut qu'ils lui devaient, en vertu de leur coutume ayant force de loi. Mis en possession de revenus qui montent à plus de 500,000 francs, produit des contributions de la Perse, de l'Inde, de l'Arabie et du

Zanzibar, Aga Khân a mené depuis une vie opulente et tranquille. Il réside tantôt à Bombay, tantôt à Puna ou à Bangalore. Sa passion dominante est le sport : il dépense en chevaux la meilleure partie de ses richesses, et ses fils, les *Princes persans*, comme on les appelle, marchent, dit-on, sur ses traces.

Lorsque le prince de Galles projeta son voyage dans l'Inde, Aga Khân lui écrivit de sa main en excellent anglais, le priant de lui accorder l'insigne faveur d'une visite. A l'arrivée du prince de Galles à Bombay, Aga Khân vint lui présenter ses hommages, et réitéra son invitation, qui fut acceptée. Son Altesse Royale et le pontife des Khodjas s'entretinrent, dit M. H. B. E. Frere, des romanesques péripéties d'une vie aussi accidentée que l'avait été celle de l'ancêtre d'Aga Khân, Hasan ʿAla dhikrihissalâm, contemporain de Richard Cœur-de-Lion.

Si Richard Cœur-de-Lion revit sa patrie, c'est que Râschid ad-dîn Sinân voulut bien l'épargner. La vie du terrible grand maître de Syrie fut encore plus extraordinaire que celle de Hasan. Laissons Aboû Firâs nous en retracer quelques épisodes.

SECTION DU NOBLE ÉCRIT[1].

VERTUS DE NOTRE SEIGNEUR RÂSCHID AD-DÎN.

Au nom du Dieu miséricordieux!

Seigneur, rends ma tâche facile, ô toi qui es généreux! Voici un recueil des vertus du seigneur Râschid ad-dîn, que son salut soit sur nous! Elles percent les yeux des renégats, dignes de châtiment, et sont comme des météores qui consument les ennemis de la foi et les apostats. Ce sont des merveilles extraordinaires qui réjouissent les vrais croyants unitaires[2].

Louange à Dieu, maître de l'univers; que ses bénédictions reposent sur tous les prophètes!

Sachez, ô unitaires! et tenez pour certain, ô vrais croyants! que nos chefs sont unis à la véritable unité (*Dieu*) par les inspirations divines[3]. Leurs âmes saintes sont l'Âme universelle et leurs sublimes raisons la Raison universelle. De la sorte, ils pénètrent les choses secrètes et contemplent le monde des esprits abstraits de la matière. L'essence des êtres se dévoile à eux, par suite du lien qui unit leurs

[1] Les ismaïlis de Syrie paraissent donner le titre de الكلمة الشريف « noble parole » ou « noble écrit », aux *Gestes* de Râschid ad-dîn. Cf. mes *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaïlis*, note 1 du fragm. I.

[2] C'est le nom que se donnaient à eux-mêmes les ismaïlis.

[3] Sur ce sens du mot تأييد, cf. mes *Fragments*, etc., note 34 du fragm. III, *ad calcem*.

âmes au monde supérieur et de l'attraction qui les élève vers la Cause première. Les êtres, spirituels et corporels, les choses du monde supérieur et du monde inférieur leur obéissent en raison de leur étroite union avec l'Essence des essences. Leurs âmes ne renferment aucune parcelle de néant [1], car elles sont jointes à la Véritable Existence (*Dieu*), comme l'était celle du Seigneur (Râschid ad-dîn), son salut soit sur nous [2]!

Quant aux merveilles éclatantes qu'il a manifestées et qui étaient célèbres à son époque, nul homme ne saurait les réunir toutes. Entre autres choses, il écrivait la réponse des lettres qui lui étaient adressées avant l'arrivée du messager; et lorsque celui-ci arrivait, il lui en remettait la réponse, sans lire la missive : il la renvoyait telle quelle, non décachetée, sans en avoir pris connaissance; il répondait à tout ce qu'elle contenait, article par article, sans même regarder la lettre, sans la voir. Et il ne fit pas cela une ou deux fois : il agissait ainsi à l'égard de la plupart des correspondances qu'on lui envoyait de tous les pays, de toutes les directions.

[1] Le néant, pour les ismaélîs, est toute chose créée en tant qu'on se la représente comme distincte de Dieu. Conf. *Fragments*, etc., p. 204 et suiv. du tirage à part.

[2] J'omettrai dorénavant de traduire cette formule qui est toujours placée à la suite du nom de Râschid ad-dîn.

I

Un *compagnon*[1] digne de foi m'a raconté que le seigneur Râschid ad-dîn prophétisa qu'on construirait sur la tour orientale de la citadelle de Mainaqah[2] une mosquée, qu'on en élèverait les quatre murs et le mihrâb[3] seuls, mais qu'elle ne serait jamais recouverte d'un toit et que personne n'y prierait jamais. Et, en effet, les choses se passèrent comme nous venons de le décrire : une mosquée a été construite à l'endroit indiqué, on en a élevé les quatre murs et le mihrâb ; mais elle n'a point été recouverte, et on n'y a jamais prié jusqu'à la présente époque, à laquelle nous avons composé ce recueil des gestes sacrés de Râschid ad-dîn, et dont la date est la fin du mois de schawwâl de l'année 724 (1324 de J. C.).

[1] Les *Compagnons* (رفيق, pl. رفقة) étaient des affiliés à la secte. Cf. *Fragments*, etc., note 2 du fragm. I.

[2] Cette lecture est la seule bonne. Le voyageur Ibn Batoûtah, contemporain de notre auteur, et qui parcourut les citadelles des ismaïlis, indique la prononciation exacte de ce nom en l'épelant. Cf. Defrémery, *Recherches sur les Ismaïliens*, *Journal asiat.*, 5e série, t. III, p. 120, note 1, et t. V, p. 32, note 1. Beaucoup d'historiens musulmans ont défiguré ce mot en منيعة, ou, trompés par une fausse étymologie, en منيعة « l'inexpugnable », et en منيفة « placée sur une hauteur ». — Dans sa traduction de la *Cosmographie* de Dimaschqî, p. 184, note 3, M. Mehren a donc tort de proposer la lecture مَنِيفة, au lieu de منيعة, que porte son texte.

[3] C'est-à-dire, la niche pratiquée dans le mur et tournée vers la Mekke, où se place l'officiant pour dire la prière.

II.

Un autre compagnon digne de foi m'a rapporté qu'on citait jadis le fait suivant du seigneur Râschid ad-dîn. Lorsqu'il se rendait de la citadelle de Maïnaqah à celle de ʿOllaïqah [1], une escorte de la garnison de Maïnaqah le précédait jusqu'à la vallée de Khaṣa (telle était en effet la coutume autrefois, lorsqu'il inspectait les forteresses, qu'une troupe de chaque citadelle se mît à sa disposition et l'escortât [suivant les cas] jusqu'à ladite vallée ou jusqu'à un point situé à mi-chemin d'une forteresse à l'autre); en même temps, une troupe partie de ʿOllaïqah venait le prendre à la vallée de Khaṣa; l'escorte de Maïnaqah se retirait alors, et celle de ʿOllaïqah faisait son service. Or, chaque fois que les deux escortes se rencontraient dans la vallée, elles se saluaient mutuellement et se donnaient les marques de la plus vive amitié [2]. Un jour, les voyant ainsi, le Seigneur se prit à dire : « Sans aucun doute, ces deux garnisons se battront ici même, jusqu'à ce qu'on emporte leurs morts sur des cacolets [3]. » Ce propos étonna beau-

[1] Cette prononciation est indiquée par Ibn Baṭoûṭah; cf. l'édition de MM. Defrémery et Sanguinetti, I, p. 166. — Notre anecdote V raconte dans quelles circonstances ʿOllaïqah tomba au pouvoir des Assassins. Ce fut Râschid ad-dîn qui l'enleva à un certain Schiblî. Il en fit reconstruire les murailles. Cf. anecdote XI.

[2] Le verbe وَدَّ « aimer, chérir », a certainement la nuance *d'exprimer son amitié* dans ce passage.

[3] Tel doit être le sens du mot سراج, pluriel de سرجة, qui manque dans les dictionnaires.

coup[1] ces gens, et ils s'en entretinrent pendant longtemps. Enfin, le roi Zâhir s'empara de la citadelle de 'Ollaïqah, mais celle de Mainaqah lui resista pendant trois ans[2]. La guerre éclata donc entre les deux forts, et leurs garnisons se livrèrent un jour bataille dans cette vallée, précisément à l'endroit qu'avait indiqué le Seigneur, son salut soit sur nous. Dix-sept hommes furent tués du côté de Mainaqah et un certain nombre de ceux de 'Ollaïqah, et l'on emporta les morts sur des cacolets, deux morts par cacolet et par mule, comme l'avait dit Râschid ad-dîn. Depuis, on ne cessa de parler de cette prophétie et de s'en émerveiller.

III.

J'ai appris de personnes sûres et véridiques que le seigneur Râschid ad-dîn, lorsqu'il arriva pour la première fois dans les citadelles de la secte, ne révéla point d'abord le rang dont il était investi[3], et ne se fit connaître à personne. Il demeura quelque

[1] La forme تَحَذَّرَ a ici le sens de la première forme حَذِرَ « être stupéfait ».

[2] Cette donnée est à peu près exacte. En effet, Al-Malik az-Zâhir Baïbars, qui anéantit la puissance des Assassins de Syrie, disposait de la forteresse de 'Ollaïqah dès l'année 669 de l'hégire. Ce n'est qu'en 671 qu'il prit les trois dernières forteresses susdites : Mainaqah, Qadamous et Kahf. Cf. *Histoire des sultans mamelouks*, trad. par Quatremère, t. I, 2e part., p. 80 et 112; Defrémery, *Recherches sur les Ismaéliens*, *Journ. asiat.*, 5e série, t. V, p. 60 et 61.

[3] Râschid ad-dîn avait, en poche, comme on le verra plus loin, le diplôme d'investiture qui lui conférait le titre de lieutenant de l'imâm, c'est-à-dire de grand maître de la secte en Syrie.

temps à Maṣyâf[1]. Un jour qu'il se promenait en dehors de la ville, en compagnie d'une autre personne, ils passèrent auprès d'un étang rempli d'eau. Soudain l'homme s'aperçut que l'eau reflétait seulement son image : elle ne renvoyait pas la figure de Râschid ad-dîn, et pourtant ils étaient tous deux au bord de l'étang. Frappé de stupeur, l'homme se prosterna devant Râschid ad-dîn et se mit à lui baiser les pieds. « Garde mon secret, lui dit le Seigneur, et ne communique à personne ce que tu as vu. » Alors il quitta Maṣyâf pour n'y plus jamais demeurer[2], et se rendit à Baṣṭaryoûn, village situé non loin de Kahf[3], où, pendant quelque temps, il enseigna l'écriture aux enfants. Quand un de ses habitants tombait malade, il lui prescrivait certains remèdes qui le guérissaient infailliblement. Aussi l'avait-on surnommé le *Médecin*, et de toutes parts on venait le consulter pour des malades et pour implorer ses bénédictions. Chacun célébrait ses louanges. Le scheïkh Aboû

[1] On prononce مصياف en Syrie; mais les géographes arabes donnent aussi les formes مصيات, مصياد, مصياب. Cette puissante forteresse fut prise en 1140-1141 de J. C. par les ismaélis. Elle est située dans les monts Sommâq, à une journée de marche à l'ouest de Hamât (cf. *Journ. asiat.*, 5e série, t. III, p. 417 et suiv.). La ville de Maṣyâf est construite au pied de la citadelle, du côté de l'orient.

[2] L'auteur veut dire que Râschid ad-dîn ne fit point de Maṣyâf sa résidence habituelle, car nous verrons plus loin qu'il venait souvent y passer quelques jours.

[3] Le château fort de Kahf avait été vendu aux ismaélis, en 1134 de notre ère, par son propriétaire, Saïf al-Molk Ibn 'Amroûn. Conf. De Hammer, *Histoire de l'ordre des Assassins*, trad. par Hellert et De la Nourais, p. 142, et Defrémery, *Journ. asiat.*, 5e série, t. V, p. 9, note 2.

Mohammad[1] (Dieu l'ait en sa miséricorde), apprenant cela, se dit qu'il fallait qu'un tel homme demeurât parmi eux dans la citadelle. Sur quoi il le manda à Kahf et lui assigna une ration de vivres et de pain matin et soir. Râschid ad-din, qui voulait toujours cacher son identité, accepta quelques secours, et resta pendant sept ans à Kahf. Ses vertus et son ascétisme lui valurent une estime générale. On le désignait sous le nom de Scheikh de l'Irâq. Il avait pour tout vêtement un burnous yéménite, et chaque année, lorsque le soleil entrait dans le premier signe du zodiaque, il décousait son burnous, le lavait, ainsi que la doublure, en raccommodait les accrocs, puis le recousait de ses propres mains et le revêtait. Il fabriquait aussi lui-même ses chaussures, qu'il faisait sans couture, sauf la couture des semelles, et auxquelles il fixait des boutons persans : voilà ce qui lui servait pour la marche. — Au bout de sept années, le scheikh Aboû Mohammad fit une maladie qui dura quelques jours. Or, un de ces jours, le seigneur Râschid ad-din entra chez lui et lui dit : « Ô scheikh Aboû Mohammad, ta vie touche à sa fin, le terme est arrivé pour toi ; demain, dans la journée, tu quitteras ce monde. Prends donc connaissance, avant ta mort, de mon diplôme d'investiture. » Lorsque Râschid ad-din en eut achevé la lecture au scheikh Abou Mohammad, celui-ci fondit en larmes. « Pourquoi pleures-tu ? » lui demanda le

[1] Grand maître de la Syrie.

Seigneur. — « Eh, grand Dieu! répondit-il, comment ne pleurerais-je pas de regret, alors que depuis sept ans j'ai failli au devoir d'exécuter un ordre irrémissible, à tel point que c'est toi, notre Seigneur, qui vivais à nos côtés en qualité de serviteur, sans que je me sois douté qu'il fallait, au contraire, me remettre entre tes mains, te prêter obéissance, et sans que j'aie acquitté un seul de tes droits! » — « Ô Aboû Mohammad, repartit le seigneur Râschid ad-dîn, j'ai vu que les affaires marchaient bien sous ta direction, que la base en avait été bien établie par toi. Par le souverain des cieux et de la terre! tu étais si bien favorisé, si bien dirigé, si bien assisté de la grâce et de l'inspiration divines que, si même tu avais voulu t'emparer de la citadelle de Djabal, au Kaire [1], pour la détruire [2], tu l'aurais prise à coup sûr. »

Le lendemain, à midi, au moment précis qu'avait indiqué le seigneur Râschid ad-dîn, le scheïkh Aboû Mohammad mourut.

IV.

Un certain compagnon digne de créance m'a raconté que quelques personnes de Maṣyâf, au nombre

[1] Cette forteresse célèbre, la citadelle du Kaire, avait été construite du temps de Saladîn, par l'eunuque Bahâ ad-dîn Qarâqoûsch, qui y avait employé des milliers d'esclaves francs. Cf. Abou 'l-Mahâsin, *Nodjoûm*, III, p. 414. Description en est donnée par S. de Sacy, *Abdallatif*, p. 208 et suiv.

[2] Peut-être, au lieu de وهجرت بها, que porte le texte, faut-il lire وهممت بها, et traduire « et si tu avais tourné tes visées vers elle ». En effet, la syntaxe paraît exiger لتهجم بها, si l'on veut conserver هجر.

de six ou sept, se réunirent une nuit et se mirent à parler entre elles du seigneur Râschid ad-dîn et de son élévation au rang de lieutenant de l'imâm, après Aboû Mohammad. Ces gens se moquèrent de Râschid ad-dîn, lui prodiguèrent des injures et le tournèrent en dérision. La même nuit, Râschid ad-dîn écrivit au gouverneur de Masyâf et envoya de Kahf, où il se trouvait, un piéton[1] porteur de sa lettre. Il ordonnait au gouverneur de faire comparaître devant lui ces individus, qu'il désignait par leurs noms et dont il rapportait mot pour mot les méchants propos sur son compte, et lui enjoignait de lire sa lettre à ces personnes, de les réprimander, de les tancer vertement et de leur adresser une rude semonce. Le messager arriva devant Masyâf avant même que les portes fussent ouvertes. Lorsque le gouverneur eut pris connaissance de la missive, il fit venir les coupables, leur donna lecture de la lettre, les blâma sévèrement, et leur fit entendre de dures paroles. Ils confessèrent alors leur faute et en implorèrent le pardon, disant : « Maintenant nos cœurs sont purifiés, nous en extirpons tout mauvais sentiment, et nous venons à Dieu repentants de la faute énorme dont nous nous sommes chargés. Cet homme occupe véritablement un rang élevé auprès de Dieu; il faut bien que le Tout-Puissant lui dévoile les choses cachées et lui fasse connaître les secrets,

[1] Le texte porte راجل. Peut-être est-ce une faute pour رجل « un homme », car la distance était longue, de Kahf à Masyâf, et il est peu vraisemblable que le messager ne fût pas à cheval.

puisqu'il a pu savoir ce que nous avions dit, et qu'il a deviné les propos que nous avions tenus. Nous le prions de nous pardonner, et nous supplions Dieu de ne point nous châtier pour nos péchés. » Ce repentir satisfit le seigneur Râschid ad-dîn; il leur fit grâce et leur pardonna leurs erreurs.

V.

Un autre compagnon, en qui nous avons toute confiance, nous a relaté dans quelles circonstances le seigneur Râschid ad-dîn s'empara de la citadelle de ʿOllaïqah[1]. Il envoya un présent à Schiblî, gouverneur de la citadelle, et dit à ses hommes qu'il les rejoindrait vers la fin de la nuit. Ses gens apportèrent donc les présents à Schiblî, qu'ils trouvèrent dans le village de Nakhl al-Gharbiyyah. On apprit leur arrivée à Schiblî, et celui-ci, qui était occupé à boire, ordonna qu'on leur donnât l'hospitalité dans la citadelle, ajoutant qu'il viendrait les recevoir le lendemain, dès le matin. Ces ordres furent exécutés. Lorsque la nuit eut étendu ses voiles, et que tous les yeux furent assoupis, les gens du seigneur Râschid ad-dîn songèrent à accomplir leur projet contre la garnison. Ils se mirent à appeler les hommes de la citadelle chacun par son nom. A peine celui qu'ils appelaient était-il sorti de sa maison, ils lui liaient les mains derrière le dos. Ils eurent bientôt traité de la sorte presque toute la garnison. A ce

[1] Ces détails étaient inconnus.

moment, le seigneur Râschid ad-dîn arriva. Il s'arrêta non loin de la forteresse, et attacha la tête de son cheval à un arbre de la plaine. Le cheval se mit à hennir. Alors Râschid ad-dîn, s'adressant à ses hommes : « A pareil jour, dit-il, l'imâm 'Alî, fils d'Aboû Tâlib, s'est emparé de Khaïbar[1], en présence du Prophète. Il montait un cheval pareil au mien; son bras était comme le mien (en prononçant ces mots, il retroussait sa manche); il était coiffé d'un casque[2] semblable au mien. Ô mes compagnons! ayez confiance! Aujourd'hui même vous vous emparerez de cette forteresse, en ma présence, et vous ne perdrez qu'un seul homme, qui est d'ailleurs de ceux qui doutent de nous, qui traitent nos paroles de mensonges, et qui se raillent de notre personne. » Il n'avait pas achevé de parler que ceux de ses hommes qui étaient dans la citadelle poussaient le cri d'Allâh Akbar[3], pendant que les autres montaient à l'assaut, sans pénétrer par la porte. Un seul d'entre eux fut tué par une femme qui lança sur lui une marmite, et c'était bien celui qu'avait désigné le Seigneur : il mourut comme l'avait prédit Râschid ad-dîn. Maître de la forteresse, Râschid ad-dîn ne fit mettre à mort aucun de ses habitants; il renvoya

[1] Il y a désaccord, non-seulement sur le jour, mais même sur l'année de la prise de Khaïbar par Mahomet.

[2] La [illegible] était proprement le pot de fer que portent encore aujourd'hui les Circassiens. Kazimirski emploie ce terme; mais il est donné comme d'un emploi vulgaire par le *Guide de la conversation arabe* de Humbert.

[3] On sait que tel était le cri de guerre des Arabes.

même à Schiblî, par des hommes sûrs et de bonne conduite, sa femme avec ses effets et tout ce qui lui appartenait.

VI.

Un compagnon raconte que le seigneur Râschid ad-dîn, se rendant à Maṣyâf, entra dans un village du nom de Madjdal. Aussitôt les habitants lui servirent une collation, et le Ra'îs en personne lui apporta certain mets couvert d'une housse qui le cachait. Râschid ad-dîn ordonna qu'on le mît à l'écart et que personne ne le découvrît. Lorsqu'il se leva pour remonter à cheval, le Ra'îs lui dit : « Seigneur, pourquoi ne m'as-tu pas fait le plaisir de goûter du plat que je t'ai offert? » Râschid ad-dîn, le prenant à part, lui répondit : « Dans sa précipitation, ta femme avait oublié de vider les poulets; je n'ai pas voulu qu'on s'en aperçût, pour qu'on ne te fît pas honte. » Le Ra'îs alla vérifier le fait, et reconnut que les choses étaient comme l'avait dit le Seigneur.

VII.

Voici un trait célèbre et sur lequel tout le monde est d'accord; il a été rapporté par des gens de mérite et de bien, qui le tenaient de leurs pères. Le roi Saladin, fils d'Ayyoûb, Dieu lui fasse miséricorde! était venu mettre le siége devant Maṣyâf, à la tête d'une armée nombreuse [1]. Il envoya un messager au

[1] Cet événement arriva dans les premiers jours d'août 1176. Saladin voulait se venger des deux tentatives d'assassinat qu'il avait eu à

seigneur Râschid ad-dîn qui se trouvait alors dans un village de la circonscription de Qadamoûs[1], appelé 'Anbah. Le messager arriva dans ce village et vit le Seigneur assis sur la terrasse d'une maison, et n'ayant à ses côtés que deux compagnons. Le messager ayant demandé où résidait Râschid ad-dîn, on lui répondit que c'était lui qu'il voyait. Il s'avança vers lui, tournant en dérision [la simplicité de ses manières]. Mais lorsqu'il se fut approché, Râschid ad-dîn lui apparut enveloppé d'une lumière éblouissante, d'une splendeur éclatante, d'une resplendissante majesté et d'une force invincible; et plus il s'approchait, plus cette majesté grandissait, et plus cette splendeur augmentait, au point que son esprit en fut abasourdi et son cœur rempli de crainte. Cet état de malaise devint tel qu'il ne pouvait plus avancer. Alors le seigneur Râschid ad-dîn lui dépêcha son chambellan Dabbouïs, qui l'amena auprès de lui. Dès que sa stupeur eut cessé, que sa crainte eut fait place à la confiance, et qu'il fut remis de sa prostration, il avoua sa faute et ses mauvaises pensées, et supplia Râschid ad-dîn de le prendre à son service

[illegible] de la part de Râschid ad-dîn. Cf. Defrémery, op. laud., Journal asiatique, 5e série, t. V, p. 19 et suiv.

[1] Le fief de Qadamoûs, ce mot se prononce aujourd'hui Qadamous, fut conquis par les Ismaïlis en même temps que celui de Kahf, et dès même propriétaires. Cf. p. 390, note 1. Il est situé sur la montagne des mêmes noms, au bord de la mer, à quelque distance de Marqab. Canténo Canténo Morphomas, et à trois lieues ouest de Marqab. Les ismaïlis habitent encore aujourd'hui Qadamoûs. Cf. Annales des croisades, t. III, p. 489.

et de l'attacher à sa suite. Le Seigneur lui répondit : « Non, il faut aujourd'hui que tu retournes vers le roi, que tu lui racontes ce que tu as vu, et que tu lui remettes ma réponse à la lettre que tu as apportée. Dis-lui que, s'il veut venir me trouver, il vienne : je n'ai avec moi que ces deux hommes que tu vois; que, s'il ne vient pas, je me transporterai moi-même auprès de lui, et dès demain. » Le messager retourna vers le roi et lui rendit compte de sa démarche. « Assurément, dit Saladin, je ne tomberai pas dans ce piége, et je ne laisserai pas mon armée s'engager dans ces montagnes élevées. » Quant à Râschid ad-dîn, il partit du village où il se trouvait et se rendit sur une montagne qui dominait Maṣyâf. Parvenu au sommet, il s'assit à l'endroit où, depuis, l'on a construit une chapelle bien connue aujourd'hui[1]. Le roi Saladin, apprenant cela, et voyant le Seigneur sur la montagne avec deux hommes pour toute escorte, fit cerner la montagne par un cordon de troupes[2], et envoya vers le seigneur Râschid ad-dîn environ cinquante ou soixante cavaliers de haut rang, émirs, grands d'État, personnages de marque et courtisans, avec mission de le saisir et de l'amener devant lui. Lorsque les deux compagnons de Râschid ad-dîn les virent qui s'approchaient, ils dirent à leur maître : « Les voici qui s'avancent vers nous en

[1] C'est la chapelle dont l'histoire est racontée anecdote IX.

[2] Sur cet emploi de ضرب الحلقة, cf. *Fakhri*, éd. Ahlwardt, p. 65, l. 2 et 10; 66, l. 5; *Vie de Timour*, éd. Manger, t. II, p. 844; Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks*, I, 246, et 2e p., page 197.

membre, ne devons-nous pas remonter à cheval et nous enfuir? » — « Ne craignez rien, répliqua-t-il, ils n'arriveront pas jusqu'à nous et ne pourront rien contre nous. » Quand la troupe se fut approchée du seigneur Rascheid ad-din, au point qu'ils se voyaient face à face, Rascheid ad-din adressa dans son cœur une fervente prière à l'Être suprême[1], puis regarda ses ennemis. Et voilà qu'ils avaient cessé tout mouvement et que leurs membres refusaient de les servir. Alors Rascheid ad-din leur dit : « Eh bien, que ne venez-vous nous saisir comme vous l'a ordonné celui qui vous envoie contre nous? » — « C'est, répondirent-ils, que Dieu te garantit contre nous, te sauve de nos attaques et te couvre de son égide et de sa protection. » — « En ce cas, repartit le Seigneur, retournez vers le roi. » Ceux-ci informèrent Saladin de leur aventure, et leur récit redoubla l'étonnement du roi. Taqiyy ad-din, prince de Hamat[2], lui dit : « Si cet homme n'avait pas su que le roi ne pourrait s'emparer de lui, il ne serait certainement pas venu ici. » Alors Saladin écrivit une seconde lettre à Rascheid ad-din, et, pendant ce temps, Rascheid ad-din en rédigeait la réponse, avant même que la lettre fût partie. Un messager chargé de la lettre de Saladin sortit du camp et se dirigea vers la montagne. Ce que voyant le Seigneur

[1] Mot à mot : à l'épaisse obscurité. Cf. sur هبوة l'Intifahat al-Fonoun, p. p. Sprenger, t. I.

[2] Taqiyy ad-din devint prince de Hamât deux ans après ces événements.

dit à ses compagnons : « Ce messager que nous envoie le roi est un Kurde[1] ; le sot se flatte intérieurement d'arriver jusqu'auprès de nous! » Puis, remettant une baguette à l'un de ses deux compagnons, il lui enjoignit de la placer à terre, loin du lieu où ils se trouvaient, ce qui fut exécuté. Lorsque le messager, qui était à cheval, fut parvenu à l'endroit où gisait la baguette, son cheval s'arrêta court, et plus le cavalier le frappait du fouet et de l'éperon, plus le cheval reculait. Réduit à l'impuissance, le cavalier s'obstina néanmoins par orgueil; mais son cheval ne marchait toujours qu'à reculons. Enfin, il mit pied à terre. Alors le Seigneur dit à l'un de ses compagnons : « Porte-lui ma réponse, et lorsqu'il voudra te remettre sa missive, ne la prends pas et dis-lui de la reporter telle quelle au roi, le cachet intact. » L'homme fit ce qui lui était ordonné, et pendant ce temps, le seigneur Râschid ad-dîn ne prêta pas la moindre attention au messager du roi, ni à ce qu'il disait ou répondait, et s'absorba dans un entretien avec son chambellan Dabboûs. Le messager revint donc vers le roi, lui raconta ce qu'il avait vu, et comment Râschid ad-dîn n'avait pas décacheté et, conséquemment, pas lu sa lettre, puis il la lui remit avec la réponse du seigneur Râschid ad-dîn. Le roi trouva qu'elle répondait de point en point à son message, depuis la première ligne jusqu'à la der-

[1] Saladin étant Kurde d'origine, Raschid ad-dîn n'avait pas de peine à deviner que ses hommes de confiance devaient l'être aussi. Le messager pouvait aussi être revêtu d'un costume kurde.

mère, et il en conçut une haute opinion du seigneur Râschid ad-dîn. Il reconnut que Dieu l'aimait particulièrement, que Râschid ad-dîn était un de ses serviteurs sincères, un de ses saints les plus vénérables, et cela fit naître en lui de vives craintes pour sa propre personne et lui inspira une terreur profonde. Il ordonna donc de répandre un mélange de chaux et de cendres autour de sa tente et de poser des sentinelles à fanal[1], qui devaient se relever à chaque veille de la nuit pour le garder. Lorsque l'aile de la nuit se fut abaissée sur la terre et que le sommeil eut appesanti tous les yeux, le seigneur Râschid ad-dîn descendit de la montagne, portant devant lui une lanterne qui projetait sa lumière, si bien que ses hommes la voyaient du haut de la citadelle, et qu'elle ne disparut à leurs regards que lorsqu'il eut pénétré dans le camp ennemi. Le seigneur Râschid ad-dîn entra dans la tente du roi Saladin, qui dormait, plaça à ses pieds la lumière qui était à son chevet, et à son chevet celle qui était à ses pieds, puis il déposa auprès de lui des galettes[2] toutes chaudes de pain ismaélien, bien connues à cette époque, dans lesquelles il ficha un poignard de Fidâwi[3], empoisonné jusqu'à mi-lame, et sur les-

[1] C'est par conjecture que je lis فحريقي et que je rends ce mot par « sentinelles à fanal ».

[2] Le mot جرادق est donné avec ce sens dans le dictionnaire persan de Richardson.

[3] Fidâwis, assassins ismaélis. Ils étaient ainsi nommés, parce qu'ils faisaient le sacrifice de leur vie. Conf. la réponse des deux Fidâwis à Saladin dans l'anecdote suivante.

quelles il mit une feuille de papier où sa main avait tracé les deux vers suivants :

Par la majesté de la royauté, tout ce que vous possédez vous échappera, en dépit de vous [1], tant que la victoire nous secondera.

Nous vous faisons savoir que nous vous tenons, et que nous vous remettons jusqu'à ce que vos dettes soient acquittées.

Puis il sortit de chez le roi et retourna sur la montagne. Quant au roi, il s'éveilla juste à temps pour entrevoir Râschid ad-dîn sortant de sa tente, et, trouvant les deux lumières changées de place, voyant à côté de lui la feuille de papier, le poignard et les galettes, il poussa un cri terrible qui jeta l'alarme parmi les gardes et fit accourir les émirs, les grands d'État, les hauts fonctionnaires du royaume, Taqiyy ad-dîn, prince de Hâmat, et d'autres chefs et ministres. Saladin leur raconta ce qui s'était passé; ils examinèrent le poignard empoisonné et les galettes, et lurent les vers. Ce fait les plongea dans la stupéfaction, et ils pensèrent que c'était là un acte prodigieux et une prouesse éclatante, en même temps qu'un trait de noblesse et de générosité. Une telle audace, une bravoure aussi téméraire et aussi brillante leur sembla tenir du miracle, et ils y virent une preuve manifeste [du pouvoir surnaturel de Râschid ad-dîn]. Ensuite, le roi interrogea ses serviteurs et ses mamloûks et

[1] Le verbe رغم implique l'idée de faire une chose en dépit de quelqu'un. Sur le sens de « fuir, échapper », qu'il a à la 3e forme, cf. *Hamâsah*, p. 357.

leur demanda s'ils avaient entendu le moindre bruit ou aperçu âme qui vive. Ils répondirent négativement. « Quand le roi nous a appelés, ajoutèrent-ils, et a crié : « Voyez qui va là! » nous sommes accourus en toute hâte à la porte de la tente avec des flambeaux à la main; nous avons vu alors, dans le mélange de chaux et de cendres, des traces de pas humains, mais seulement tournés vers le dehors; aucun de ces pas n'était dirigé vers la tente ou marque autour. Nous avons interrogé les sentinelles à cheval; elles nous ont répondu qu'elles n'avaient vu personne. » Ce récit augmenta l'étonnement du roi; la situation lui parut grave et son épouvante ne connut plus de bornes. Taqiyy ad-dîn, prince de Hamât, lui dit : « Si celui qui a assailli le roi, pénétré chez lui et accompli ce qu'il a fait avait voulu tuer le roi, certes, il l'aurait tué. » Le roi répondit : « Je l'ai vu par moi-même, et c'est bien différent d'en avoir entendu parler[1]. Il faut absolument que tu demandes à cet homme un sauf-conduit pour moi et que tu le pries de ne point me punir pour mes fautes passées. » Puis il ordonna à Taqiyy ad-dîn d'écrire une lettre en ce sens à Râschid ad-dîn, et il la lui expédia. A l'arrivée du messager, Râschid ad-dîn se prit à sourire, et dit à l'envoyé : « Réponds au roi que tant qu'il tiendra assiégée ma forteresse, il n'y a pas de sauf-conduit possible pour lui, bien plus, qu'il s'expose à mes poursuites. » Le messager

[1] Sur ce dicton, [illegible], et mes *Fragments*, etc., texte, 61, du frag. V.

revint vers le roi et lui répéta ces paroles. « Ce qu'il exige est le strict nécessaire, dit Saladin, nous accédons à ses désirs, et nous reconnaissons ses droits; nous lui accorderons ce qu'il veut et nous éviterons tout ce qui pourrait lui déplaire; nous recherchons sincèrement et loyalement son amitié et nous sommes persuadé qu'il est d'entre les serviteurs de Dieu les plus vertueux et les plus rapprochés de lui. » Sur quoi il partit, laissant son camp dans l'état où il se trouvait et abandonnant tout son appareil de guerre. Il s'arrêta au pont d'Ibn Monqid[1] et expédia de cet endroit un messager vers le seigneur Râschid ad-dîn pour réclamer son sauf-conduit, que celui-ci donna aussitôt. Râschid ad-dîn partagea entre ses forteresses tout ce que le roi avait abandonné : cuirasses, tuniques[2], draps, cottes de mailles, etc. Il en fit des lots, un pour chacune des forteresses de la secte en particulier, et il les y fit transporter. Le roi Saladin devint son meilleur ami après avoir été son ennemi acharné[3].

Beaucoup de gens du commun et d'ignorants crasses s'imaginent que c'est grâce à sa connaissance de la magie[4] que le seigneur Râschid ad-dîn pra-

[1] Ainsi nommé d'après un des membres de la fameuse famille de Monqid qui était établie non loin de Hamât.

[2] Je lis جنديات, et traduis ainsi par conjecture.

[3] Cf. là-dessus Introduction, p. 369.

[4] Yâqoût, *Mo'djam al-Boldân*, édition Wüstenfeld, au mot عقر السدن, dit que Râschid ad-dîn Sinân accomplit des actes prodigieux que personne avant lui, ni après lui, n'aurait pu exécuter, et ajoute qu'il connaissait la magie.

tiquait toutes ces merveilles. Mais, nous le leur demandons, écrire la réponse d'une lettre avant que le messager l'ait apportée, est-ce par la science de la magie qu'on peut le faire? Et lorsque, se trouvant lui-même dans le fort de Kahf, il découvrit qu'on l'avait injurié à Masyâf, pendant la nuit, ainsi qu'il a été raconté, puis écrivit, la même nuit, à son gouverneur à Masyâf une lettre dans laquelle il blâmait les coupables, les désignant par leurs noms et par ceux de leurs pères, et rapportant mot pour mot leurs discours, est-ce par la science de la magie qu'il fit cela? Et qui est le mieux en état de juger de la vérité d'une chose, de son degré de certitude, d'authenticité, d'évidence et de gravité, de distinguer un fait réel d'un fait chimérique et imaginaire, sont-ce les personnes du commun ou bien Saladin, ses vizirs, et tous les savants, les hommes de talent, les philosophes, les sages, les jurisconsultes, les gens intelligents, éloquents et spirituels qui l'entouraient? Évidemment, ce sont les rois et les personnes de mérite qui les entourent, car ils ne cherchent que la vérité et n'admettent que les faits authentiques, ils n'ajoutent foi qu'à des choses bien établies et ne prêtent aucune attention à des absurdités : en effet, mise en balance avec une montagne, c'est leur raison qui l'emporterait. Et d'ailleurs, comment tant de personnes se seraient-elles accordées sur des faits erronés? Il faut dire aussi qu'au temps du seigneur Rasch'id ad-din, un nombre incalculable de savants et de jurisconsultes se rendaient auprès de lui du

Caire, de Damas, de l'Irâq, de Baghdâd et autres lieux. Or, il les confondait tous et les réduisait au silence non par la science de la magie, mais bien par la force de la vérité et de la conviction, par son savoir et son érudition, par ses démonstrations et par les citations qu'il faisait de versets du Qor'ân.

C'est en Dieu qu'il faut chercher le secours!

VIII.

Un compagnon digne de créance, homme de mérite, nous a raconté qu'après que Saladin se fut emparé d'Acre, un des rois franks, venu par mer avec une armée, attaqua cette ville à l'improviste, s'en rendit maître, et massacra tous les musulmans qui s'y trouvaient[1]. Sa tente fut dressée vis-à-vis de celle de Saladin, et les deux armées, campées en face l'une de l'autre, en vinrent aux mains dans des combats acharnés. Tandis que Saladin était dans un grand embarras sur ce qu'il devait faire, le Seigneur, alors dans la citadelle de Kahf, se dit : « Voilà que notre maître le roi Saladin est dans une situation difficile. » Aussitôt il manda deux des Assassins[2] qu'il avait sous la main, lesquels avaient appris à parler la langue franque, et, lorsqu'ils se furent présentés devant lui, il leur fit remettre à chacun un vêtement frank, une épée franque, et leur dit : « Portez

[1] Ce fait est exact; mais tout ce qui suit, concernant l'assassinat du roi frank, est purement romanesque. Cf. p. 370 et suiv.

[2] جهاد, dans le langage des ismaélis, signifie « mission dans les intérêts de l'ordre », et particulièrement en vue d'un assassinat.

la lettre que voici au roi Saladin. Vous passerez la nuit qui s'avance à tel endroit (puis il leur indiqua toutes leurs étapes, nuit par nuit) et vous arriverez tel jour à Acre, à quatre heures de l'après-midi. Si vous n'arriviez pas au jour que je fixe, à l'heure que je vous désigne, vous ne pourriez exécuter votre dessein ni atteindre votre but. Lorsque vous serez parvenus, audit instant, auprès du roi Saladin, saluez-le de ma part, présentez-lui mes amitiés et remettez-lui ma lettre. Dès qu'il en aura pris connaissance, se sera rendu compte de ce qu'elle marque, et en aura compris le sens, dites-lui que je vous envoie contre son ennemi le roi des Francs, afin que vous l'égorgiez la nuit même. Ensuite, prenez congé du roi, au coucher du soleil, éloignez-vous de l'armée musulmane et dirigez-vous insensiblement vers l'armée franque, en suivant le bord de la mer, jusqu'à ce que les ombres naissantes vous dissimulent. A la faveur de la nuit, gagnez la tente du roi franc. Vous le trouverez ivre, endormi la face contre sa couche, et complètement isolé. Coupez-lui la tête et prenez son ceinturon et son épée. Si quelqu'un vous adresse la parole, répondez-lui en langue franque : personne ne vous suspectera. Quand vous aurez apporté au roi Saladin la tête, le ceinturon et l'épée de son ennemi, que le roi s'empresse d'attaquer l'armée franque : il la mettra en déroute complète, si Dieu le veut, après en avoir fait un grand carnage. Victorieux et plein d'allégresse, il vous fera venir et vous dira de formuler un souhait quel qu'il

puisse être. Ne lui demandez ni or, ni argent, ni rien de semblable; mais répondez que vous avez fait le sacrifice de votre vie pour le service du Dieu très-haut, que vous avez renoncé au monde et à ses biens, et que vous en êtes détachés; que vous ne désirez qu'une seule chose, c'est qu'il vous fasse l'aumône à chacun d'une charge de farine afin que vous puissiez nourrir vos petits enfants, que vous avez laissés sans pain à votre départ [1]. » Les Assassins répondirent : « Entendre, c'est obéir, » puis ils prirent congé du seigneur Râschid ad-dîn et se mirent aussitôt en route pour Acre en observant tout ce que leur avait recommandé leur maître, et agissant conformément à ses instructions. Au jour précis et à l'heure précise qu'il leur avait fixés, ils arrivèrent à Acre, et, s'étant présentés chez le roi Saladin, ils lui donnèrent la lettre du Seigneur et lui transmirent son salut, ajoutant : « Notre Seigneur nous a ordonné de tuer le roi des Franks aujourd'hui même, et nous a indiqué le moment précis où nous devons le tuer. Nous le trouverons endormi la face contre sa couche, ivre, et sans personne qui veille auprès de lui. Si nous n'allons pas le surprendre à cet instant-là, nous ne pourrons rien contre lui, ni parvenir jusqu'à lui. » A ce discours et à cette déclaration, Saladin fut au comble de l'aise : il les reçut avec distinction et les garda jusqu'à ce que le soleil commençât à décliner. Alors les deux émissaires revêtirent leurs habits franks et se mirent à causer en langue fran-

[1] On verra plus loin quel était le but de ce feint désintéressement.

que devant le roi. Saladin s'en divertit fort, car leur projet le mettait en joie. Ils partirent et, s'éloignant d'abord des deux armées, ils revinrent par le rivage de la mer du côté des Francs. Quand la nuit eut laissé traîner sur la terre le bas de sa tunique sombre, ils se plongèrent dans les flots de l'armée ennemie, et, au moment propice, s'approchant du roi, ils l'assaillirent : alourdi par l'ivresse, le roi dormait la face contre sa couche, et il n'y avait âme qui vive (littéralement : homme ou génie) auprès de lui, selon que l'avait annoncé le Seigneur. Ils lui coupèrent la tête, la mirent dans un sac, prirent son épée et son ceinturon, puis s'échappèrent en toute hâte du camp ennemi et, arrivés près de Saladin, déposèrent devant lui la tête, l'épée et le ceinturon du roi franc. Saladin les baisa sur le front et commanda sur-le-champ à ses troupes de monter à cheval. Il en fit autant, et, chargeant à leur tête l'armée ennemie, il la mit en fuite et la dispersa après en avoir fait un grand carnage. Saladin revint allègre et joyeux, vainqueur par l'assistance de Dieu, et au comble de la satisfaction et de la félicité. Il manda les deux Fidawis, et, à leur approche, se leva pour leur faire honneur. Tous ses vizirs et ses courtisans suivirent son exemple. Après quoi, Saladin les fit revêtir de robes d'honneur, les combla de prévenances, les fit asseoir à ses côtés et leur dit : « Formez un vœu quel qu'il soit, demandez-moi tout ce que vous voudrez ; il est de toute justice que je vous l'accorde. » Les Assassins répondirent : « Puisse Dieu envoyer ses

anges pour protéger notre maître le roi, et conduire ses ennemis à leur perte! Ce monde est le néant, et quiconque se laisse séduire par lui aura lieu de s'en repentir, mais alors que le repentir ne servira plus de rien. Nous fuyons le monde et nous y avons renoncé : aussi notre unique désir est-il de recevoir deux charges de farine, une pour chacun, car nous avons l'un et l'autre de la famille. » A ces mots, Saladin ordonna que dans chaque province voisine des citadelles de la secte on inscrivît au nom de la secte ismaélienne dix villages [dont les impôts seraient perçus par elle]; de plus, qu'on construisît dans toutes ses villes, au Caire, à Damas, à Émesse, à Hamât, à Alep, etc., une maison de propagande qui appartiendrait au fisc de la secte ismaélienne. Et, de nos jours, ces édifices portent encore le nom de *maisons de la secte*[1]. Cela fait, Saladin récompensa les deux Fidâwîs et envoya un magnifique présent au seigneur Râschid ad-dîn.

IX.

Voici encore un fait dont furent témoins les compagnons les plus distingués et les plus véridiques : il était célèbre à leur époque. Le seigneur Râschid ad-dîn se trouvait à Maṣyâf. Il arriva une nuit qu'un violent coup de foudre frappa la tour où était le Seigneur. La tour s'écroula mettant à découvert le trésor qui y était caché. A la faveur de l'obscurité,

[1] Ce témoignage contemporain mérite certainement d'être pris en considération.

les gens de Râschid ad-din se mirent à en piller l'or et l'argent, de sorte qu'ils eurent bien vite fait disparaître tout ce que contenait le trésor. Quant au seigneur Râschid ad-din, il était resté au milieu des décombres, le pied pris sous une lourde pierre[1]. Aux premières lueurs du jour, il vit un homme non loin de lui [et l'interpella, disant qu'au lieu de fouiller les décombres il ferait mieux de venir le dégager]. Celui-ci répondit : « C'est une épreuve que le ciel t'envoie. Fais-moi grâce de tes discours. Peut-être trouverais-je ici quelque chose dont puisse profiter ma famille. » Le seigneur Râschid ad-din s'abstint de toute observation et ne répliqua rien sur-le-champ. Enfin sa garde et ses meilleurs amis arrivèrent; ils ôtèrent la pierre de dessus son pied et firent apporter un vulnéraire pour l'appliquer sur la blessure. Mais Râschid ad-din se fit mettre le bandage sur sa chaussure, et quand la chose fut exécutée, il monta en boitant vers la porte de la citadelle. Il s'assit sur les degrés et manda aussitôt devant lui tous ceux qui avaient pillé le trésor, les désignant par leur nom, l'un après l'autre. Il disait à chacun : « Tu as pris telle et telle somme d'or et d'argent; elle a tel et tel poids, et la bourse qui la contient est de telle et telle façon. » Sans délai, le coupable partait et lui rapportait la somme volée, qui se trouvait dans les conditions

[1] C'est peut-être à la suite de cet accident que Râschid ad-din resta boiteux. Les historiens musulmans attribuent cette infirmité à une blessure qu'une pierre lui aurait faite pendant le tremblement de terre qui arriva en l'année 1155. Cf. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. V, p. 6.

décrites. Râschid ad-dîn se fit de la sorte restituer son trésor. Seul, un homme persista à nier : « Seigneur, disait-il, je n'ai rien pris et il n'y a chez moi rien de ce que tu dis. » — « Assieds-toi, » lui ordonna Râschid ad-dîn. L'homme s'assit. « Allez, continua-t-il, dans la maison de cet homme; creusez le sol au-dessous de la jarre aux ordures, qui en est actuellement remplie, et retirez la bourse de dessous cette jarre. » On obéit et on apporta la bourse à Râschid ad-dîn. « Il reste encore, poursuivit-il, deux voleurs dans la communauté. L'un d'eux s'est proposé une belle et bonne action; non-seulement nous ne reprendrons pas l'argent qu'il a, mais encore nous le seconderons dans son entreprise. Pour l'autre, nous lui ferons rendre gorge, mais dans un autre moment. » Là-dessus, Râschid ad-dîn se leva et retourna chez lui. Quelques jours après, il revint à la porte de la citadelle, s'assit, et regardant ceux qui étaient présents, il dit : « L'un de vous a chez lui un petit coffre d'ivoire nous appartenant, qui contient tant et tant de pièces d'or; chaque nuit il vide le contenu du coffre, se délecte dans la contemplation des dinars et les remue pendant quelque temps; après quoi il les remet dans le coffre qu'il cadenasse et replace en son lieu. Si cet homme a regardé tout son soûl les dinars et s'en est assez diverti, qu'il me les rende. » A ces mots, un des assistants se leva et se mit à baiser la sandale du Seigneur et à se rouler le visage dans la poussière. « C'est toi qui as le coffre, » dit Râschid ad-dîn. L'homme demanda pardon de

sa faute. « Nous prions Dieu, reprit Râschid ad-dîn, qu'il te remette ta faute et qu'il t'en absolve. » L'homme alla prendre chez lui le coffre et le rapporta à Râschid ad-dîn, qui replaça l'argent dans le trésor.

Quant à celui qui avait volé dans une bonne intention et que Râschid ad-dîn n'avait pas forcé de restituer ce qu'il avait pris, son nom était Nadjâ. Avec la somme volée, il avait conçu le projet de construire une chapelle en l'honneur de Râschid ad-dîn, à l'endroit de la montagne où le Seigneur s'était tenu pendant que le roi Saladin assiégeait la forteresse de Masyaf, ainsi que nous l'avons raconté plus haut. Il avait enterré le coffre sans qu'on le sût, et n'en avait rien détourné pour ses besoins [1]. Nadjâ avait un bon fils, distingué par son éloquence, sa science de la rédaction, sa belle écriture, sa connaissance de la grammaire et, en général, de tout ce qui rentre dans les belles-lettres : il se nommait Hasan ben Nadjâ. Nadjâ mourut avant d'avoir pu faire construire le monument; mais il légua à son fils Hasan le soin de l'édifier avec l'argent susdit. Hasan prit la cassette, l'enterra dans sa propre maison et fit maçonner un banc sur la cachette. Le temps passa et les choses en restèrent là jusqu'à ce que Houlagou survînt avec ses Tatars, qui s'emparèrent de Masyaf. Ils occupèrent la Syrie pendant quelque temps, mais leur domination dura peu. Grâce au

[1] Ce sens de [illegible] est à ajouter aux dictionnaires.

Dieu très-haut, ils partirent bientôt et le pays rentra en possession de ses premiers maîtres [1]. Le premier soin des ismaélîs fut d'emprisonner une partie des gens de Maṣyâf et d'en mettre à mort une autre partie, sous prétexte qu'ils avaient livré la forteresse aux Tatars [2]. Quant à Djamâl ad-dîn [Hasan] ben Nadjâ, ils le jetèrent en prison dans la forteresse de Kahf, à l'occasion de la reddition aux Tatars du fort de Maṣyâf, prétendant que la chose avait été faite sur son ordre et par ses conseils. Ils le mirent dans une fosse où déjà ils avaient emprisonné trente autres personnages de marque, ces derniers parce qu'ils s'étaient enfuis à Kahf par crainte des Tatars. Dès que les Tatars étaient entrés à Maṣyâf, les ismaélîs avaient jeté ces malheureux dans la fosse, et ils y restèrent depuis cette époque jusqu'après le départ des Tatars. Peu après ce dernier événement, Djamâl ad-dîn Hasan ben Nadjâ vit en songe le seigneur Râschid ad-dîn qui venait auprès de lui. Dans son rêve, Hasan se plaignait à lui de son état malheureux et le seigneur Râschid ad-dîn lui répondait : « Ô Hasan! aujourd'hui même, avant midi, toi et tes compagnons vous serez délivrés de prison et vous partirez pour Maṣyâf. La cassette que tu avais enterrée sous un banc est intacte; pourtant, les Tatars avaient établi auprès du banc un foyer pour faire

[1] En effet, quatre forteresses ismaéliennes furent livrées aux Mongols, en 1260; mais, la même année, le sultan d'Égypte, Qoṭoûz Almoẓaffar, ayant vaincu les Mongols, elles furent restituées aux ismaéliens. Cf. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. V, p. 48.

[2] Ceci est encore exact; cf. Defrémery, *loc. cit.*, p. 49.

cuire leurs aliments : la chaleur du feu a pénétré jusqu'à l'une des parois de la cassette et y a laissé une trace légère. Aussitôt arrivé chez toi, retire la cassette et mets-toi de suite à construire le monument qui doit m'être dédié, à tel endroit de la montagne, suivant que te l'a recommandé ton père. Emploie à cette œuvre tous tes soins. » Hasan se réveilla le cœur rempli de joie et d'allégresse, et s'empressa d'annoncer à ses compagnons leur prochaine délivrance et leur raconta son rêve. Cette nouvelle les réjouit beaucoup, et ils s'écrièrent : « Que le Dieu très-haut soit loué à jamais, et grâces éternelles lui soient rendues! Nous le prions de nous accorder la délivrance et de nous tirer de notre détresse. » Bientôt après, le geôlier vint les prévenir que des lettres étaient arrivées de Maṣyâf portant un ordre d'élargissement. Ils sortirent donc de prison avant l'heure de midi et partirent immédiatement pour Maṣyâf. A peine furent-ils rentrés dans leurs demeures respectives, Djamâl ad-dîn Hasan chercha le foyer laissé par les Tatars, et trouva qu'il était placé tout contre l'endroit de la cassette. Il retira la cassette : elle était quelque peu touchée par le feu, comme Râschid ad-dîn le lui avait dit dans son rêve. Aussitôt, il s'occupa de construire le monument béni. Tout d'abord, il songea à se procurer de la chaux; puis il envoya des maçons aux ruines de la forteresse de Qâhir[1] pour en charrier les pierres nécessaires au

[1] Burckhardt a visité les ruines de ce château, cf. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. III, p. 150.

monument. Ces hommes en démolirent quelques parties et quelques maisons afin d'en emporter les matériaux; et voilà que, dans un certain endroit, ils découvrirent une voûte[1] remplie d'une telle quantité de chaux qu'il y en eut de reste, après que Djamâl ad-dîn eut achevé de construire la chapelle.

X.

Un compagnon digne de foi nous a raconté que lorsque la secte des nabawîs[2] parut en Syrie, le seigneur Râschid ad-dîn fit marcher contre eux une armée de ses partisans. Or, les nabawîs étaient fort nombreux à cette époque. Le seigneur Râschid ad-dîn adressa donc à ses compagnons les recommandations suivantes : « Lorsque les nabawîs seront arrivés auprès de la montagne des Benî ʿOlaïm, ne les attaquez pas le matin même. Laissez-les se gorger des raisins et des figues qui croissent en abondance sur cette montagne. Quant à vous, ne mangez que chacun la moitié d'un pain et un morceau de viande, rien de plus, et attaquez-les à midi, en tel endroit. Dieu aidant, vous les battrez. » Les ismaélîs partirent contre les nabawîs ainsi que Râschid ad-dîn le leur avait ordonné, après qu'il eut placé un chef à la tête de chaque troupe. Ils avaient bien écouté

[1] Le mot قبو signifie une « voûte »; cf. Ibn Jubair, édit. Wright, glossaire; *Revue critique*, 1876, t. I, p. 293, article de M. Clermont-Ganneau.

[2] Les nabawîs tirent peut-être leur nom d'ʿAbd an-Nabî, qui pourrait bien avoir fondé une secte. Cf. Defrémery, *Journal asiatique*, t. V, p. 14-15, et p. 14, note 3.

ses instructions et ne les perdirent point de vue. Râschid ad-din était alors à Kahf. Le jour où les deux armées devaient se rencontrer, il descendit du fort et vint s'asseoir dès le matin sous une roue hydraulique qui se trouvait non loin de la porte de la citadelle. Son escorte se tint debout devant lui, silencieuse, sans proférer une parole. Quant au seigneur Râschid ad-din, il resta les yeux fixés à terre, ne regardant personne, pendant environ sept heures du jour. Soudain, il se jeta à genoux, puis frappa la terre à trois reprises d'un bâton qu'il avait à la main, et à chaque fois il disait : « Prenez-les; prenez-les. » Après quoi, il recommença à fixer les yeux à terre comme auparavant, jusqu'à quatre heures du soir. A ce moment, il regarda en souriant son escorte et dit : « Réjouissez-vous, compagnons, les nôtres ont battu les nabawis et en ont tué bon nombre. Un de nos guerriers, surnommé Léon, a tué pour sa part sept ennemis, auprès d'un pressoir, sans qu'ils aient pu le repousser. Les nôtres nous ont écrit une lettre dans laquelle ils relatent cette prouesse (il détailla tout ce que contenait la lettre), et ce message nous parviendra demain à quatre heures de l'après-midi. Tout cela se réalisa. Râschid ad-din lut la lettre à ses compagnons; ils y trouvèrent tout ce que leur avait annoncé le Seigneur.

XI

Un compagnon véridique m'a raconté la chose suivante. Il existe une caverne tout près de la citadelle

de ʿOllaïqah, et autrefois un énorme rocher faisait saillie hors de cette caverne. Râschid ad-dîn, craignant que ce rocher ne vînt à endommager la citadelle, ordonna qu'on le détachât. Des ouvriers et des paysans y travaillèrent pendant plusieurs jours; mais ce rocher défiait leurs tentatives et ils y usèrent leurs forces. Ils vinrent donc trouver le seigneur Râschid ad-dîn et se plaignirent à lui de leur insuccès. Aussitôt Râschid ad-dîn se leva, puisse Dieu ramener sur nous de ses bénédictions! et, une légère massue à la main, il se dirigea vers le rocher. Arrivé là, il le frappa de sa massue, à chaque bout, et le rocher, se détachant, descendit le long des flancs de la citadelle avec une extrême rapidité. « Seigneur, s'écrièrent les ouvriers, ce rocher va détruire nos vignes! » Alors le Seigneur s'adressant au rocher : « Arrête, dit-il, ô béni! » Et il s'arrêta court, sur une pente où auraient glissé les pieds. Plus tard, lorsque le roi Ẓâhir[1] eut conquis les citadelles de la secte, un de ses lieutenants vit des gens qui souillaient ce rocher et demanda ce que c'était. On lui apprit que c'était le seigneur Râschid ad-dîn qui lui avait commandé de s'arrêter là, et qu'il s'y était arrêté. Le lieutenant ordonna de creuser au-dessous un passage pour le faire rouler dans la vallée. Mais quand on eut creusé, le rocher glissa jusqu'à la dépression et s'y établit et s'y consolida de telle sorte, qu'il devint désormais impossible à personne de l'ébranler.

[1] Al-Malik aẓ-Ẓâhir Baïbars.

Quand le seigneur Râschid ad-dîn s'était emparé de cette même forteresse de 'Ollaiqah, il se trouvait que la plupart des murs n'en étaient pas cimentés à chaux. Il les fit donc reconstruire en pierre et en chaux. Par son ordre, les gens qui y travaillaient quittaient leur besogne[1] à quatre heures de l'après-midi. Il arriva un certain jour qu'un enfant voulut charger une lourde pierre. Quand il la souleva de terre, comme le poids excédait ses forces, avec la sottise de son âge il se mordit la lèvre [dans l'effort qu'il fit], et sa lèvre fut coupée par le poids de la pierre. Personne à ce moment n'avait connaissance de son accident. Ce jour-là, le Seigneur ordonna aux ouvriers de quitter leur travail avant midi; et comme ils lui en demandaient la raison : « C'est, répondit-il, qu'un enfant des vôtres s'est mordu la lèvre et l'a eu coupée par le poids de la pierre qu'il tentait de soulever. » Les ouvriers s'entre-interrogèrent, et l'enfant leur apprit son accident. Ils s'en allèrent tout surpris de l'affaire et émerveillés. Ce trait comptait aussi parmi les prodiges, les faits mémorables et les miracles accomplis par le seigneur Râschid ad-dîn.

XII.

Un compagnon digne de foi nous a rapporté encore que le seigneur Râschid ad-dîn s'était rendu de

[1] ... a souvent le sens de « quitter un endroit ». Ibn Djobair l'emploie fréquemment dans cette acception; cf. l'édition de son voyage par M. Wright, p. 63, l. 14; 64, l. 5; 65, l. 6.

Kahf à Maṣyâf, pour y séjourner pendant un certain laps de temps. Un jour il dit à ses intimes : « Apprenez qu'une société de docteurs de la loi sont partis de Damas pour venir nous trouver. Il y en a quarante, et leur doyen se nomme un tel fils d'un tel. Leur but est de discuter et d'argumenter avec nous. Cette nuit ils coucheront à Émesse, et demain, au soir, ils arriveront à Maṣyâf. Dès qu'ils seront arrivés, faites-les descendre dans le jardin de Djirsiq[1]; puis transportez-y des moutons et des poulets en vie ainsi que des marmites, de la vaisselle et des cuillers neuves, et donnez-leur de l'argent, en sorte qu'ils achètent eux-mêmes tout ce qu'ils voudront et préparent eux-mêmes leur cuisine, comme ils l'entendront. En effet, ils sont persuadés que vous n'êtes pas des musulmans, ils s'interdisent comme illicite tout aliment accommodé par vous et déclarent impure la chair de tout animal égorgé par vous[2]. Au bout de trois jours, ils demanderont à nous être présentés. A ce moment, faites-leur savoir que je suis à Kahf. » Le matin suivant, le seigneur Râschid ad-dîn repartit à cheval pour Kahf. Cependant les docteurs arrivèrent à Maṣyâf le soir de ce

[1] Il y avait des jardins à Maṣyâf, de même qu'à Alamoût, en Perse. Cf. De Hammer, *Histoire des Assassins*, p. 213 de la trad.

[2] En effet, les jurisconsultes musulmans avaient rendu contre les ismaélîs et les noṣaïrîs des *fetwas*, ou décisions juridiques, interdisant de contracter mariage avec eux, de manger la chair des animaux tués par eux, de faire usage d'ustensiles leur ayant servi, de les enterrer dans les cimetières musulmans, etc. Cf. le *Fetwa d'Ibn Taïmiyyah contre les noṣaïrîs*, que j'ai publié et traduit dans le *Journal asiatique*, 6e série, t. XVIII, p. 192 et suiv.

jour, comme l'avait annoncé le Seigneur. D'après ses ordres, on les fit descendre dans le jardin de Djirsiq, et on se conforma à toutes ses instructions. Lorsqu'ils demandèrent à lui être présentés, on les informa que Râschid ad-din se trouvait à Kahf et on les y conduisit. Râschid ad-din les fit installer dans une maison où il décida que personne autre n'aurait accès : il interdit aussi qu'on communiquât avec eux; puis il leur fit tenir une allocation d'argent pareille à celle qu'ils avaient régulièrement touchée à Masyaf. Enfin, il les manda en sa présence et leur dit : « Nous attribuerons à chacun de vous un jour qui lui appartiendra en propre, et pendant lequel nous discuterons et argumenterons avec lui seul, sans qu'aucun autre prenne part à la discussion, soit pour adresser une question, soit pour formuler une réponse, jusqu'à ce qu'il reste court et soit réduit au silence, ses arguments étant mis à néant; ou jusqu'à ce qu'au contraire il l'emporte sur moi. » Là-dessus, il discuta sans relâche avec chacun d'eux en son jour particulier, les désarmant tour à tour par ses preuves convaincantes et par ses arguments d'une évidence décisive. A chaque fois, il faisait témoigner contre le vaincu ses compagnons les docteurs et recueillait leurs signatures. Finalement, des quarante docteurs, il ne resta plus qu'un seul homme, leur doyen. Dès quatre heures de l'après-midi il était réduit au silence[1] et hors d'état

[1] Le mot d'action [illegible] signifie « réduire au silence ». Comp. Ibn Abi Tayyiq, éd. Manger, II, 8 [illegible].

de répondre. Alors le Seigneur lui dit : « Ô docteur! si tu veux un répit, nous te l'accordons. » — « Je ne vois, répondit-il, aucun moyen de me tirer de cette impasse [1]. » Râschid ad-dîn prit de nouveau à témoin ses compagnons qu'il était confondu, à bout de réplique, de même qu'il les avait pris à témoin pour ses prédécesseurs, et il leur en fit signer une attestation. Puis il leur dit : « Vous savez, docteurs, que depuis votre arrivée ici vous n'avez touché à aucun aliment que nous ayons préparé, ni bu de notre eau ou de tout autre de nos breuvages. Nous vous avons simplement fourni des subsides pécuniaires afin que vous puissiez les employer à l'achat des aliments de votre choix, pour les accommoder vous-mêmes. Car vous avez en horreur nos aliments et vous prétendez que nous ne sommes pas musulmans. » — « Nous pensions ainsi, répondirent-ils, avant cette épreuve, d'où résulte pour nous la plus entière conviction. Aujourd'hui, nous ne doutons plus de vous et ne vous suspectons plus. Nous proclamons que vous êtes des musulmans unitaires. » Râschid ad-dîn répliqua : « Dieu connaît vos pensées, et vos secrets ne lui sont pas cachés; » puis il leur fit certifier par écrit qu'ils n'avaient pas mangé de leurs aliments. Alors seulement il leur dit : « Vous avez exprimé le contraire de votre pensée : une fois partis d'ici, vous mourrez tous. Un tel et un tel mourront à tel endroit (il en énuméra un

[1] Le mot مازِم du texte a ici le même sens que مَأْزِم.

certain nombre, les désignant par leur nom et par celui de leurs père et grand-père]; à telle station, il en mourra tant et tant » [il les nomma pareillement comme il l'avait fait des autres]. Bref, il ne cessa de les énumérer les uns après les autres, ajoutant qu'ils mourraient d'étape en étape, que lorsqu'il en eut compté trente-neuf. « Votre doyen seul, poursuivit-il, parviendra jusqu'à Damas : il aura une entrevue avec le Qâdhi suprême et lui racontera ce qui s'est passé entre nous, depuis le commencement jusqu'à la fin; après quoi il rentrera chez lui et mourra la nuit même. » — Les docteurs se mirent en route. Dès qu'ils eurent dépassé la première station, la mort frappa, d'étape en étape, tous ceux qu'avait nommés et désignés Râschid ad-dîn. Leur doyen parvint à Damas, instruisit le grand Qâdhi de toute l'affaire et lui apprit qu'il mourrait à coup sûr la nuit même, comme étaient morts ses compagnons à chaque étape. Et il en fut ainsi. De grand matin, le Qâdhi suprême alla prendre de ses nouvelles. On lui répondit qu'il était mort. Cette circonstance étonna fort le Qâdhi, car la veille, lorsqu'il avait rencontré le doyen, celui-ci était plein de santé, nullement indisposé, ni aucunement malade.

XIII.

Un autre compagnon, d'une raison, d'une extraction et d'un mérite distingués m'a raconté que le Khalife de Baghdâd, ayant ouï parler du seigneur Râschid ad-dîn ainsi que de la science et des talents

que Dieu lui avait départis, réunit un millier de docteurs, tant de l'Orient que de l'Occident, savants versés dans la scolastique, la théologie, les mathématiques, la logique, les sciences naturelles, la métaphysique, etc. etc., et leur dit : « Vous battrez cet homme et vous anéantirez ses arguments; sinon, n'attendez plus de moi ni traitements ni pensions. » Puis, sur ce nombre de mille, il fit un choix de cent docteurs, parmi lesquels il en élut dix; d'entre ces dix, enfin, il choisit un seul docteur, nommé Scharîf al-Balâṭ, qui connaissait les sept sciences[1], les rudiments[2], la théologie, sans compter les belles-lettres, les sciences naturelles, etc. Bref, c'était en toute branche le premier de son temps. Il dit au khalife : « Je me charge de détruire les arguments de cet homme et de le terrasser. » Le khalife écrivit alors au seigneur Râschid ad-dîn une lettre dans laquelle il posait des questions difficiles à résoudre[3], et il la lui envoya par l'intermédiaire de Scharîf al-Balâṭ. Les neuf autres docteurs l'accompagnèrent par son ordre afin de témoigner qui des deux serait victorieux ou vaincu. Scharîf al-Balâṭ parvint à Alep. Le seigneur Râschid ad-dîn se trouvait en ce moment à Maṣyâf. Il dit à ses compagnons : « Apprenez que

[1] C'est-à-dire, la logique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique, la physique et la métaphysique. Conf. *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn*, trad. de Slane, III, 123.

[2] On entend par là la jurisprudence, les traditions et en général les sciences qoraniques. Conf. *Iṣṭilâhât al-Fonoûn*, édition Sprenger, *voce* اصول.

[3] Mot à mot : difficiles à y plonger.

le khalife nous envoie de Baghdâd un ambassadeur qui se propose de disputer avec nous. C'est Scharif al-Balât, et il est accompagné de neuf autres docteurs de haut mérite. Cette nuit ils sont à Alep, et tel jour ils arriveront chez nous. » Quand ils furent arrivés, au jour dit, Râschid ad-dîn les logea dans une demeure digne de leur rang et leur envoya de la vaisselle neuve, de l'argent et des moutons en vie, comme il l'avait fait précédemment pour les autres docteurs. Trois jours après, il leur donna audience. Les ambassadeurs remirent la lettre du khalife entre les mains du seigneur Râschid ad-dîn; mais au lieu de l'ouvrir et de la lire, Râschid ad-dîn la laissa cachetée telle qu'elle était, et néanmoins leur en indiqua le contenu depuis la première ligne jusqu'à la dernière. Puis il leur dit : « Nous répondrons par écrit à tout ce que nous demande le khalife. » Ensuite, regardant Scharif al-Balât, il ajouta : « Allons, posez-nous les questions que tu as en réserve. » — « Je veux, répondit celui-ci, t'interroger[1] sur plusieurs points : je commencerai par Adam, pour arriver jusqu'à notre époque. » — « Et de quel Adam parles-tu? interrompit Râschid ad-dîn, du premier Adam, ou du second, ou du troisième, ou du quatrième, ou du cinquième, ou du sixième, ou du septième, ou du huitième[2]? » — « Maître, dit Scharif al-Balât, je ne con-

[1] Notre auteur dit ابتدا الكلام, sans faire suivre ابتدا de الى : c'est chez lui un usage constant. Cf. un exemple analogue : ابتدوا بكلمتين, *Fakhri*, éd. Ahlwardt, p. 96.

[2] Râschid ad-dîn fait allusion à la croyance musulmane que plu-

nais qu'un seul Adam, le père des hommes, celui dont mention est faite dans le Koran. » — « Cet Adam-là, reprit Râschid ad-dîn, est le dernier des Adams, ce n'est pas le premier. » — « En connais-tu donc un autre, mon maître? » continua Scharîf al-Balâṭ. — « Certes, dit-il, j'en connais trois cent soixante, et sur n'importe lequel d'entre eux tu m'interroges, je suis prêt à te répondre, ainsi que sur les peuples qui se sont succédé les uns aux autres, aussi bien que sur leurs religions et leurs croyances, jusqu'à la fin du cycle de chaque Adam alors que commence le cycle d'un autre Adam, son successeur. » — « Je ne sais rien de tout cela, » reprit Scharîf al-Balâṭ. — « Peux-tu, dit Râschid ad-dîn, m'opposer quelque argument qui démontre la fausseté de cette assertion? » Alors Scharîf al-Balâṭ produisit tout ce qu'il avait de plus fort en fait d'arguments et de preuves. Mais le Seigneur les mit à néant et les détruisit par des ripostes irréfutables, et il en fit comme une poussière qui se disperse de tous côtés. Puis il pria les compagnons de Scharîf al-Balâṭ d'entrer en lice pour le soutenir. Et quand ni lui ni eux ne surent plus que dire, il leur fit témoigner que Scharîf al-Balâṭ avait eu le dessous, et qu'il n'était pas de force à se mesurer avec lui. Après quoi, il dit à Scharîf al-Balâṭ : « Nous

sieurs générations de génies se sont succédé sur la terre avant l'apparition de l'homme, à chacune desquelles a présidé un Adam. Les Druzes n'admettaient que trois Adams, dont le dernier, appelé *Adam l'oublieux*, correspond à l'Adam de la Bible. Râschid ad-dîn en compte un peu plus bas trois cent soixante.

discuterons ensemble, toi et moi, sur tout ce que tu demanderas toi-même, en fait de propositions jugées par toi insolubles; tu déploieras tous tes moyens, tout ce que comportent tes facultés, et nous nous enfoncerons ensemble dans toutes les sciences que tu voudras, dans tout sujet qu'il te plaira, et cela pendant plusieurs jours consécutifs, dans des séances successives, jusqu'à ce que tu aies épuisé tes forces et que tu sois parvenu à la limite de tes efforts. » Là-dessus ils se retirèrent, après avoir été submergés dans les flots de son savoir et dominés par sa dialectique. Tous les jours il les fit venir, et ils ne cessèrent, eux de proposer les questions qui leur venaient à l'esprit, le seigneur Râschid ad-dîn de les enfermer dans les dilemmes les plus étroits, de battre leur chef par des arguments péremptoires et de les battre eux-mêmes, jusqu'à ce qu'enfin Scharîf al-Balât fût réduit au silence, que le feu de son éloquence fût éteint, que ses étincelles même fussent étouffées, que s'amoncelassent les nuages de son esprit et que sa langue s'embarrassât, que ses forces le trahissent et que l'abandonnât toute énergie[1], qu'il ne lui restât

[1] Les termes وصف [وصف] et وعيت du ms. pourraient faire croire que l'auteur oppose la défaite de Scharîf al-Balât à la victoire de Râschid ad-dîn, et qu'il a voulu dire (je traduis littéralement) : « Scharîf al-Balât fut réduit au silence, son feu s'éteignit, ses étincelles disparurent, tandis que les nuages [de Râschid ad-dîn] se dissipaient, son discours [de Scharîf al-Balât] s'embarrassait, tandis que sa puissance [de Râschid ad-dîn] s'évaluait, sa force [de Scharîf al-Balât] faiblissait, etc. » Mais, dans ce cas, le parallélisme ne serait pas rigoureux. En effet, il faudrait que, dans la phrase وضعفت قواه وتواري شراره, وضعفت قواه

plus d'entre ses compagnons personne qui pût le secourir. Tous témoignèrent de sa faiblesse et de son impuissance, et le seigneur Râschid ad-dîn leur fit signer une attestation portant que leur chef s'était vu fermer toute issue. Puis il leur dit : « Vous savez que nous ne vous avons présenté aucun aliment, pour vous nourrir, ni aucune boisson, sorbets ou eau pure, pour vous désaltérer. En échange, nous vous avons fourni l'argent pour que vous l'employiez à vous procurer les aliments, les boissons et les fruits que vous vouliez. Vous n'avez touché à aucun de nos mets depuis votre arrivée ici jusqu'à ce moment-ci, où nous allons nous séparer. »

— « Nous le savons, » répondirent-ils.

— « Écrivez cela, continua Râschid ad-dîn, et faites de cet écrit deux copies, l'une dont prendra connaissance le khalife, et que vous emporterez avec vous, l'autre que nous conserverons. » Ils obéirent, et Râschid ad-dîn leur confia alors sa réponse à la lettre du khalife. Sur ce, ils lui firent leurs adieux et s'en retournèrent. Quand ils furent parvenus à Alep, leur chef, Scharîf al-Balâṭ, mourut. Ils l'enterrèrent, et continuèrent leur route vers Baghdâd. Là ils firent au khalife un récit détaillé de ce qui s'était passé

تواری شواره se rapportât à Râschid ad-dîn; et alors on devrait supposer pour تواری le sens de « jaillir », que ne lui donnent pas les dictionnaires. En outre, dans les propositions suivantes, Râschid ad-dîn serait cité le premier, tandis qu'il viendrait en dernier dans le membre de phrase précité. Voilà les raisons qui m'ont fait corriger صفی en طفا, qui signifie « flotter » (un objet sur l'eau, un nuage dans les airs), عزت en عجزت, et attribuer toute la phrase à Scharîf al-Balâṭ.

entre eux et le seigneur Râschid ad-dîn, témoignèrent qu'il n'avait pas son pareil au monde, et lui apprirent la mort de Scharîf al-Balâṭ. Le khalife, après lui avoir payé son tribut de regrets, ajouta que sans doute il était mort empoisonné. Mais les ambassadeurs exhibèrent alors leur attestation. Et quand le khalife en eut pris connaissance et eut vu qu'ils déclaraient n'avoir ni mangé ni bu chez le Seigneur pendant toute la durée de leur séjour auprès de lui, il s'écria : « C'est là un homme à qui Dieu donne son assistance, qu'il a élu parmi toutes ses créatures, auquel il communique ses secrets les plus cachés et ses mystères les plus impénétrables, et qu'il a favorisé du don de miracles. Scharîf al-Balâṭ se flattait de le terrasser! C'est pour le punir d'une telle audace que Dieu l'a fait mourir. » Le khalife lut ensuite la réponse envoyée par le seigneur Râschid ad-dîn et la tendit aux docteurs, aux savants et autres personnes de l'assistance. Ils sentirent leur raison se confondre en présence de ces réponses où les preuves les plus persuasives s'unissaient à des axiomes évidents, à des dilemmes frappants et s'imposant par leur vérité manifeste, tels que l'intelligence des plus profonds philosophes s'élance en quelque sorte au-devant d'eux, et qu'ils dissipent les ténèbres du doute par la lumière de la certitude.

Et louange soit à Dieu, maître de l'univers!

XIV.

Plusieurs compagnons véridiques m'ont raconté

le fait suivant : Lorsque le seigneur Râschid ad-dîn fit reconstruire la citadelle de Roṣâfah, à côté de l'endroit où elle se trouvait primitivement, et choisit pour cela l'emplacement qu'elle occupe aujourd'hui [1], un énorme rocher se montra au sommet de la citadelle. On le tira avec des cordes et sur des poutres, sans réussir à l'ébranler. Pendant des jours on mit en œuvre tous les artifices, on multiplia les travailleurs; tous leurs efforts furent impuissants à le mouvoir. Enfin le seigneur Râschid ad-dîn arriva à Roṣâfah. Il alla se poster près du rocher, tandis que les ouvriers s'épuisaient en vaines tentatives pour le remuer, et, leur ayant commandé de s'en écarter et de s'éloigner, il fit retirer les cordes et les poutres et ordonna à l'architecte de maçonner deux pierres à une certaine distance l'une de l'autre, de façon que le rocher pût glisser sur elles. Puis regardant un des assistants, il lui dit : « Monte ici m'aider. » L'homme alla se placer d'un côté, le Seigneur se tint de l'autre, et tous deux ils tirèrent le rocher. Aussitôt, le rocher vacilla, par la permission du Très-Haut, et vint glisser sur les deux pierres maçonnées, avec la même précision que si la main de l'architecte l'eût conduit, d'un mouvement égal et mesuré. L'intervalle des deux pierres [ainsi recouvertes] se trouva donc former une voûte dans les murs de la nouvelle forteresse. Et, de nos jours encore, les habitants en font leurs commodités.

[1] Ce détail était inconnu.

XV.

Beaucoup de compagnons nous ont encore rapporté ceci : Le seigneur Râschid ad-dîn était en route pour Khawâbi[1] alors qu'on en démolissait les anciens murs pour les reconstruire. Ce jour-là, les démolisseurs en étaient au seuil de la porte du fort (c'était sous cette dalle qu'était placé le talisman), et ils allaient le desceller de terre. Le seigneur Râschid ad-dîn dépêcha un exprès pour les en empêcher jusqu'à ce qu'il fût arrivé en personne. L'exprès les joignit et leur transmit cet ordre. Les ouvriers surseirent donc à l'enlèvement de la dalle et la laissèrent en état. Quand le seigneur Râschid ad-dîn fut arrivé, il leur dit : « Si vous aviez ôté cette dalle, vous auriez endommagé le talisman qu'elle recouvre, et il n'aurait plus été possible à personne d'habiter cet endroit à cause des serpents. » Puis il ordonna de soulever un coin de la dalle, et quand on l'eut soulevée d'une demi-coudée environ, on aperçut au-dessous un serpent d'airain. Une fois que tout le monde l'eut regardé et en eut constaté *de visu* la présence, Râschid ad-dîn fit replacer la dalle comme elle était. Dès lors on sut où se trouvait le talisman, ce qu'on ignorait auparavant.

XVI.

Un compagnon d'une entière véracité nous a in-

[1] Sur cette forteresse, voir Edrisi, t. I, p. 359. Elle est située sur une montagne voisine de celle de Qadamoûs, sur la côte de Syrie.

formé que Noûr ad-dîn, mort pour la foi, envoya au seigneur Râschid ad-dîn un ambassadeur escorté de dix grands d'État. Le seigneur Râschid ad-dîn était alors à Kahf. Il dit à l'un de ceux qui se trouvaient auprès de lui : « Va et annonce au corps de garde de la porte que dans une heure un ambassadeur se présentera. Qu'on ne l'inquiète pas et qu'on le laisse monter avec ceux qui l'accompagnent. » Là-dessus, le seigneur Râschid ad-dîn alla seul s'asseoir au haut d'un des bastions du fort, en face de la porte. Lorsque l'ambassadeur fut arrivé avec son escorte, et qu'ils eurent monté à la citadelle, voyant le seigneur Râschid ad-dîn assis en cet endroit, ils se moquèrent de lui et de ses vêtements. [L'un] d'eux assura même [que ses troupeaux de bœufs valaient plus] que Râschid ad-dîn avec toutes ses forteresses. Dès qu'ils furent en sa présence, Râschid ad-dîn leur dit : « Vous vous moquez de nous et de nos vêtements. Vous prétendez que vos effets valent plus que les nôtres, et même que nos citadelles. Un tel, parmi vous, assure que ses bœufs ont plus de prix que notre personne avec toutes nos forteresses. » Puis il récita ces vers :

Je porte des vêtements qui ne valent pas une obole[1];
Mais ils cachent une âme qui éprouve rudement les hommes.
Vos vêtements sont brillants comme le jour; au-dessous il n'y a que ténèbres.

[1] Il y a dans le texte ce que les grammairiens appellent قلب الاضافة : les mots دون قيمتها فلس sont pour دون قيمتها فلس.

Mes vêtements sont comme les ténèbres, mais ils couvrent un soleil.

Alors ils avouèrent leur faute, et rougissant et pâlissant tour à tour de honte, ils s'acquittèrent de leur message et s'en retournèrent sur-le-champ, pleins du remords de ce qu'ils avaient fait.

XVII.

Un certain nosairi (or, on sait que les nosairis sont les ennemis du seigneur Râschid ad-dîn, et c'est le vrai mérite seul qui obtient le témoignage des ennemis), un certain nosairi, dis-je, habitant de la ville de 'Ollaqah[1], qui était venu en compagnie du Qâdhi, et dans la société duquel je me trouvai, me raconta le fait suivant, comme j'avais amené dans la conversation le nom du seigneur Râschid ad-dîn : « Deux nosairis, me dit-il, virent un jour Râschid ad-dîn près de la citadelle de 'Ollaïqah; ils étaient, poursuivit-il, sur le sommet d'une montagne en face de la citadelle. L'un d'eux dit à l'autre : « N'est-ce pas là le seigneur Râschid ad-dîn, le prince des montagnes? » — « En effet, répondit l'autre. Si deux hommes seulement fondaient sur lui et lui enlevaient son cheval et ses armes, il périrait sûrement et avec lui tous les siens. » Quand le seigneur Râschid ad-dîn fut rentré à la citadelle, il envoya une troupe contre ces deux individus pour s'en saisir et les lui amener. L'un deux s'enfuit; l'autre fut pris et conduit en

[1] Ce passage montre que 'Ollaïqah était aux mains des nosairis, à l'époque où écrivait notre auteur.

présence de Râschid ad-dîn : « Malheureux! lui dit-il, n'as-tu pas parlé de telle et telle chose avec ton compagnon? » Puis, lançant contre lui un citron qui se trouvait à sa portée, il ordonna de le chasser au plus vite. »

XVIII.

Un compagnon m'a raconté que le seigneur Râschid ad-dîn, par une nuit de neige abondante, sortit du fort de Maṣyâf, monta à cheval et, ne prenant qu'un homme avec lui, gravit le sommet d'une haute montagne. Là se trouvait un tumulus de pierres. Il ordonna à son compagnon de tenir son cheval et de rester à l'écart. Auparavant déjà, plusieurs Rafîqs ayant ouï dire que le seigneur Râschid ad-dîn montait fréquemment la nuit sur le sommet des montagnes, beaucoup d'entre eux s'imaginaient qu'il y enterrait des trésors : telle était la pensée qu'ils nourrissaient en secret. Le seigneur Râschid ad-dîn leur avait dit un jour : « Vous avez de mauvaises pensées contre moi, et voilà en quoi elles consistent. » Ils en étaient restés tout penauds. Or, le compagnon de Râschid ad-dîn eut la même pensée. Cependant le seigneur Râschid ad-din s'assit près du tumulus et y resta jusqu'à la fin de la nuit. Après quoi il remonta à cheval et descendit à Maṣyâf. L'homme, persuadé qu'il avait caché un trésor dans le tumulus, eut l'idée d'y retourner plus tard, se disant que peut-être il verrait quelque trace qui confirmerait ses soupçons. Quand le seigneur Râschid

ad-din fut rentré à la citadelle, il dit à l'homme : « Ô un tel ! j'ai oublié une de mes pantoufles en cet endroit. Retournes-y et apporte-la-moi. » Ce discours concordait à propos avec les désirs de l'homme. Il retourna donc sur ses pas, s'en fut à l'endroit susdit, et y trouva la pantoufle ; mais il ne vit pas la moindre trace. Il prit la pantoufle et la rapporta au Seigneur. « Eh bien ! lui dit Râschid ad-din, tes soupçons à notre égard ont-ils cessé ? » Et il lui répéta tout ce qu'il avait eu dans l'esprit. « Seigneur ! s'écria l'homme, j'ai péché et je t'en demande pardon. Je viens à Dieu repentant de ma faute. » — « Que Dieu te pardonne ce qui s'est passé, » répondit le Seigneur.

XIX.

Plusieurs compagnons véridiques nous ont raconté que le seigneur Râschid ad-din demeura quelque temps à Qadamous. Très-souvent, pendant la nuit, il montait au sommet des montagnes : là, son écuyer tenait son cheval et restait à distance. Une nuit pourtant, il s'enhardit jusqu'à s'approcher de Râschid ad-din en sorte qu'il pût le voir. Un moment après, voici qu'une traînée de lumière, s'étendant du ciel à la terre, vint envelopper le seigneur Râschid ad-din. Puis un oiseau vert aux grandes ailes s'abattit devant lui, au milieu de cette lumière, et ils entamèrent une conversation qui dura jusqu'à la fin de la nuit. Après quoi, l'oiseau s'envola et la lumière disparut. Le seigneur Râschid ad-din se leva et vint remonter à cheval. L'écuyer lui fit part de

ce qu'il avait vu et l'interrogea au sujet de cet oiseau : « C'est, répondit-il, le seigneur Hasan[1] qui vient nous demander assistance. »

XX.

Nous tenons d'un compagnon que le seigneur Râschid ad-dîn se rendant de Qadamoûs à Maṣyâf avec une escorte, un grand serpent se montra sur la route. Les gardes se précipitèrent sur lui pour le tuer; mais le seigneur Râschid ad-dîn les en empêcha et leur dit : « Ce serpent est Fahd ben al-Haïṭiyyah[2] : sa métamorphose est son purgatoire, car il était chargé de péchés. Ne le délivrez pas de sa condition. »

XXI.

Un compagnon nous a rapporté que le seigneur Râschid ad-dîn vit à Kahf un singe que faisait danser un vagabond. « Prends ce dînâr, dit-il à quelqu'un de son entourage, et donne-le à ce singe. » Le singe prit le dînâr, se mit à le tourner en tous sens et à le regarder longuement [puis il expira soudain].

[1] Sans doute Hasan 'ala Dhikrihissalâm, soi-disant Imâm des Assassins de Perse. Hasan était mort avant l'arrivée au pouvoir de Râschid ad-dîn. Aussi soupçonné-je une erreur de copiste dans le verbe لننصره; il faut sans doute lire لننظره « pour que nous le voyions », c'est à-dire « pour nous rendre visite ». Le fait que Hasan vient sous forme d'un oiseau prouve qu'il était mort effectivement.

[2] Ce Fahd est évidemment le Ra'îs Fahd qui, ligué avec le fils du prédécesseur de Râschid ad-dîn, avait fait assassiner l'usurpateur du titre de grand maître dont nous avons déjà parlé. Cf. Introd., p. 359.

Son maître commença à gémir et à se lamenter : « Avec quoi ferai-je vivre ma famille, à présent, » disait-il. — « Demandez-lui combien il l'a payé, » ordonna le seigneur Râschid ad-dîn. — « Cent dirhams, » répondit le vagabond. Râschid ad-dîn lui fit compter cent dirhams. « Au nom de celui qui t'a donné ce haut rang et qui t'a élevé à cette dignité, dit le vagabond après avoir pris la somme, je te conjure de m'expliquer la cause de la mort de mon singe. » — « Ce singe, repartit le Seigneur, était jadis un roi, et ce dinâr était frappé à son nom. Quand il l'a vu, Dieu l'a fait se souvenir de sa puissance passée et lui a montré sa dégradation, le degré d'avilissement et d'humiliation où il était tombé. La violence du chagrin l'a tué. »

XXII

Un vieux compagnon m'a raconté qu'une colombe, entrée en volant par la fenêtre, vint se poser devant le seigneur Râschid ad-dîn et se mit à circuler sur le tapis et à roucouler. Le Seigneur Râschid ad-dîn, puisse Dieu nous rendre ses bénédictions! dit, à sa vue : « Appelez un tel, fils d'un tel. » Et quand celui-ci fut présent : « Cette colombe est à toi? » lui demanda le seigneur Râschid ad-dîn. — « Oui, Seigneur, » répondit-il. — « Cette colombe, dit le Seigneur, se plaint à nous de toi. Je fais serment que si tu recommences à tuer ses petits, le feu du bûcher te consumera avant le feu de la colère divine. » — « Pardon, Seigneur! » s'écria l'homme. Puis il jura

de ne plus jamais égorger de colombes, ni d'en manger, ni de leurs petits, après ceux-là.

XXIII.

Un compagnon m'a appris que le seigneur Râschid ad-dîn étant à Maṣyâf, le boucher se disposa à sacrifier un tout jeune[1] taureau. Le taureau rompit ses entraves, prit dans sa bouche le couteau du boucher, et s'enfuit, sans que personne pût le rejoindre. « Ne cherchez pas à l'égorger, dit le seigneur Râschid ad-dîn, il a déjà été sacrifié sept fois en ce même endroit. » Et il fit prêter serment au maître du taureau.

XXIV.

Un compagnon véridique m'a informé qu'un individu vint un jour trouver le seigneur Râschid ad-dîn, alors dans un certain village, pour le consulter au sujet de questions difficiles. Il montait une jument qui était tout ce qu'on peut voir de plus beau. Lorsqu'il fut à quelque distance, il mit pied à terre; aussitôt la jument s'échappa et courut à Râschid ad-dîn. Ses yeux versaient des larmes et elle commença à se frotter le museau contre la terre. Et Râschid ad-dîn lui disait : « Oui, oui, allons[2] ! » Pendant ce temps, son maître portait les yeux de l'un à l'autre, tout ef-

[1] Le mot قُرقُسْ, écrit aussi قرقوس et قرقوص, signifie le petit d'un animal quelconque, et particulièrement du chien. Cf. le *Lexique* de Castell, *s. v.*

[2] La formule بسم الله correspond tout à fait à notre « allons ! » On l'emploie pour engager quelqu'un à faire une chose quelle qu'elle soit.

fare de ce qu'il voyait. Et Râschid ad-din la flattait, et lui disait : « Oui, nous nous occuperons de ton affaire, retourne vers ton maître. » Enfin elle retourna près de son maître; mais un moment après, elle mourut. « Seigneur, dit le maître, je viens de voir quelque chose de plus étrange que ce sur quoi je venais t'interroger. Je t'en conjure par celui qui t'a donné un si haut rang, apprends-moi ce que signifie la mort de cette jument et dis-moi pourquoi elle est morte. » — « C'est une chose que tu ne parviendrais pas à comprendre. » — « Fais-moi la grâce de me l'expliquer, je t'en supplie, » reprit l'autre. — « Eh bien! dit Râschid ad-din, cette jument était la fille d'un certain roi; elle est venue se plaindre de toi auprès de nous, faisant entendre que tu la maltraitais et que tu usais envers elle de violence et de dureté. Elle m'a prié d'implorer Dieu pour qu'il la délivrât de toi. »

XXV.

Un compagnon m'a raconté qu'un homme vint de Baghdâd, qui faisait métier d'entrer dans un feu allumé par lui, sans en éprouver la moindre atteinte. Quand il arriva dans les possessions du seigneur Râschid ad-din, on lui conseilla de se présenter à lui. Il suivit ce conseil et prétendit, en effet, devant Râschid ad-din qu'il entrerait dans les flammes et qu'elles ne le consumeraient point. Le seigneur Râschid ad-din le traita avec honneur, le mit à son aise, puis l'envoya dès le lendemain matin au bain. Il fit prévenir le baigneur d'avoir à le frotter con-

sciencieusement, quand il le laverait, avec un tampon de foin et du savon. Puis il ordonna qu'on enlevât tous ses vêtements lorsqu'il s'en serait dépouillé et qu'on les lui apportât. En échange, il envoya pour cet individu un habillement complet de toile de coton[1]. On exécuta ces ordres, et quand l'homme sortit du bain et demanda ses vêtements, on lui répondit qu'ils avaient été donnés au blanchisseur, et on lui fit revêtir les autres effets. Ensuite on l'amena au seigneur Râschid ad-dîn. Celui-ci lui fit servir un repas dont il mangea à son appétit; puis il se lava les mains. Le seigneur Râschid ad-dîn lui dit alors : « Tu as prétendu que tu entrerais dans le feu; ne nous divertiras-tu point par quelque expérience de ce genre? » — « Je veux mes habits, » dit l'homme. — « Ta vertu incombustible serait-elle donc dans tes habits et non dans ta personne? » repartit Râschid ad-dîn. Donc, nous ne te ferons entrer ni dans l'eau bouillante, ni dans les flammes; mais nous t'enfermerons dans un réduit et on y allumera du feu. » Qui fut dit fut fait. Le corps du misérable se consuma dans le feu terrestre, sauf ses deux mains, et son âme fut précipitée dans le feu de l'enfer. Ensuite, le seigneur Râschid ad-dîn écrivit au gouverneur [de Baghdâd] et joignit ces restes à la lettre.

[1] Le قماش est une étoffe de coton rouge. On en importe de grandes quantités en Russie. Le mot a passé en russe, sous la forme *koumátch*.

XXVI

Un compagnon m'a raconté qu'un personnage de Rosafah portait une haine sans bornes au seigneur Râschid ad-din. Le fils de cet homme, au contraire, ne pouvait souffrir Râschid ad-din, et son cœur n'éprouvait pour lui que de la répulsion. Cette circonstance désolait Râschid ad-din aussi bien que le père. Et plus le père s'efforçait de le ramener à des sentiments plus tendres et de faire pencher son cœur vers Râschid ad-din, plus sa répulsion augmentait. Enfin, désespérant d'y parvenir, il se plaignit au seigneur Râschid ad-din. Le Seigneur lui dit : « Viens ici avec lui, demain. » L'homme obéit, et tous deux se présentèrent chez Râschid ad-din, le saluèrent, et restèrent debout devant lui. Râschid ad-din regarda le jeune homme et lui dit : « Va à tel endroit, tu arriveras auprès d'un tumulus de pierres. Approche et crie : « Ô un tel fils d'un tel! un tel te prie de sortir d'où tu es, et d'entrer dans ce sac afin que je te porte auprès de lui et qu'il te délivre de ta condition présente. » Alors un grand serpent entrera dans le sac. N'en sois pas effrayé, mais ferme sur lui le haut du sac et apporte-le-nous. » Le jeune homme répondit : « Seigneur, j'ignore en quel endroit se trouve le tumulus. » Alors Râschid ad-din lui donna pour guide quelqu'un qui connaissait le tumulus et en savait l'endroit. Le jeune homme s'avança vers le tas de pierres et cria : « Ô un tel fils d'un tel! le

seigneur Râschid ad-dîn m'envoie vers toi » (puis il répéta ce qu'on lui avait recommandé de dire). Un grand serpent, effrayant d'aspect, sortit du tumulus et entra dans le sac. Quand le jeune homme eut ficelé le sac sur le serpent et voulut le charger, il ne put même l'enlever de terre. Son compagnon l'y aida, et il fit ainsi quelques pas. A ce moment, son instinct pervers lui souffla[1] qu'il était inutile de porter le serpent à celui qui l'avait envoyé, et qu'il y avait dans cet acte une sorte de folie et d'insanité. Aussitôt le serpent devint si pesant que, pliant sous le poids, il tomba à genoux et ne put se relever. Il appela à son aide son compagnon. « Jette-le à terre, » lui dit celui-ci. — « Je ne puis, » répliqua-t-il. Alors son compagnon le rejoignit et le débarrassa du sac. Le jeune homme reconnut que ce qui lui arrivait devait être une conséquence de ses mauvaises pensées; puis il se mit à réfléchir : « Celui, se dit-il, à qui a obéi le serpent, qui savait que le serpent se trouvait en cet endroit, sur l'ordre de qui le reptile

[1] Mot à mot « son âme lui parla, l'entretint ». Cette expression est toujours prise en mauvaise part; on l'emploie sous la forme حدّثته نفسه ou حدّث نفسه, avec ب de la chose. Ainsi, nous lisons, Maçoudi, *Prairies d'or*, édit. Barbier de Meynard, VIII, 341, 3 lignes avant la fin : ما تُحَدِّثُه به نفسُه « ce que son âme lui inspire », c'est-à-dire « jusqu'où va son ambition »; Kosegarten, *Chrest.*, p. 15, six lignes avant la fin : ما احدّث نفسى بخيانة « je ne médite pas une trahison »; *Fakhrî*, éd. Ahlwardt, p. 156, quatre lignes avant la fin : يحدّث نفسه بالخلافة « il méditait de s'élever au khalifat; » Baïdhâwî, éd. Fleischer, I, p. 23, l. 19 : وخدعتهم انفسهم حيث حدّثتهم بالاماني الفارغة « leurs âmes les trahissent en leur suggérant de vains espoirs. »

est sorti à ma voix, en s'entendant appeler par le nom que j'ai prononcé, déférant à son commandement et se confiant volontairement à lui et à moi qui venais de sa part et qui étais son messager, celui-là est assurément l'être le plus rapproché du Dieu Très-Haut, le plus en honneur auprès de lui, le plus considérable par son pouvoir, le plus illustre par son rang et le plus élevé en dignité. » A ce moment, son compagnon l'aida à recharger le serpent. Et voilà qu'il était devenu extrêmement léger. Et chaque fois qu'une pensée malveillante traversait l'esprit du jeune homme, le serpent commençait à peser; et quand cessaient les inspirations mauvaises de son cœur, le serpent s'allégeait. Enfin ses doutes et ses incertitudes s'évanouirent, et une entière conviction s'établit dans son cœur. Il arriva auprès du seigneur Râschid ad-din, et celui-ci lui commanda de délier le sac. Dès qu'il l'eut fait, le serpent se mit en mouvement, et, venant poser sa tête sur la pantoufle du Seigneur, il y expira. Le seigneur Râschid ad-din, s'adressant à ses compagnons, leur dit : « Ce serpent était un tel fils d'un tel. Dieu l'avait transformé et emprisonné dans le tumulus depuis cinq cents ans. Aujourd'hui Dieu l'a délivré. »

Quant au jeune homme, son amitié pour le seigneur Râschid ad-din devint des plus sincères.

XXVII

Un compagnon m'a raconté que plusieurs grands personnages... et chefs de la montagne vinrent trou-

ver le seigneur Râschid ad-dîn à Masyâf avec le désir de s'enrôler dans ses compagnies et de se placer sous ses ordres, ainsi que leur tribu, en sorte que les ennemis de Râschid ad-dîn devinssent leurs ennemis, ses amis, leurs amis, qu'ils combattissent quiconque lui ferait la guerre et fussent en paix avec ses alliés. Ces chefs étaient au nombre de dix. Le seigneur Râschid ad-dîn les reçut dès le matin. Ils le saluèrent l'un après l'autre, et à chacun Râschid ad-dîn retourna son salut. L'un d'eux s'appelait Schaïbân. Or, quand ce Schaïbân fut introduit auprès du seigneur Râschid ad-dîn, il observa que le soleil pénétrait par le store et venait se jouer sur le tapis devant Râschid ad-dîn : il salua donc, mais avec l'intention d'adresser son hommage au soleil et non à Râschid ad-dîn. Le seigneur Râschid ad-dîn ne lui rendit point son salut. Puis tous se retirèrent et s'en furent à l'hôtel des visiteurs[1]. Trois jours après, Râschid ad-dîn écrivit sur une feuille de papier les noms de ceux qui l'avaient salué et leur envoya à chacun une robe d'honneur; mais il ne mentionna pas Schaïbân et ne lui envoya rien. Il recommanda au serviteur qu'il chargea de distribuer les cadeaux de lire à haute voix les noms et de donner à chacun la robe qui lui était destinée d'après la liste. Lorsque celui-ci eut apporté les cadeaux et proclamé les noms, quand il eut remis à chacun la robe qui lui revenait, comme Schaïbân restait les mains vides, ses compa-

[1] دار الضيافة n'est donné qu'avec le sens « d'hospice » dans le dictionnaire de Kazimirski.

gnons en firent l'observation : « Nous sommes dix, mais nous ne voyons que neuf robes, dirent-ils. Si le dixième part sans cadeau, il sera blessé dans son amour-propre. » Le serviteur se rendit chez le seigneur Râschid ad-dîn et lui répéta ces paroles. « Va trouver Schaibân, répondit-il, et dis-lui de demander une robe d'honneur au soleil, puisque c'est le soleil qu'il a salué et non pas nous. » Le serviteur revint auprès de Schaibân, lui transmit le message et, les quittant, s'en retourna. Les compagnons de Schaibân l'interrogèrent alors : « Dis-nous ton cas, Schaibân, et conte-nous ton affaire. » — « Eh bien! répondit-il, j'avais salué le soleil au lieu de saluer Râschid ad-dîn, voilà pourquoi il ne m'avait pas rendu mon salut. Maintenant, soyez témoins, compagnons, que je me repens devant Dieu de la mauvaise pensée que j'ai eue alors, et priez-le de me pardonner et de ne pas me punir pour cette faute, pour ce crime : c'est en toute sincérité que je deviens l'allié et l'ami de cet homme; j'ai reconnu et acquis la conviction que Dieu lui découvre les choses cachées et qu'il lui dévoile les plus profonds mystères, tout ce que cèlent les esprits et dissimulent les cœurs. » — « Telle est bien notre croyance, ajoutèrent ses compagnons : obtenir son amitié, voilà le comble de nos vœux et notre désir le plus ardent. » Tandis qu'ils devisaient ainsi, la robe d'honneur fut apportée pour leur camarade Schaibân. Cela les satisfit et apaisa leurs cœurs. Et, de son côté, le seigneur Râschid ad-dîn agréa leur compagnon Schai-

bân. Ils partirent pleins de gratitude envers Râschid ad-dîn.

XXVIII.

Un affilié m'a raconté que le seigneur Râschid ad-dîn étant dans la citadelle de Kahf dit à ses intimes : « Ici sera construite une grande mosquée, et tel et tel y prêcheront. » Puis il ajouta : « A cette époque, il vous faudra user de dissimulation. » La mosquée a été en effet construite à l'endroit indiqué.

XXIX.

Un affilié me disait que lorsque le seigneur Râschid ad-dîn chargeait quelqu'un d'une mission quelconque concernant les intérêts de la secte[1], il informait ses compagnons par avance de l'issue de la mission. « Priez, mes compagnons, disait-il par exemple, pour l'âme de votre camarade un tel : il vient d'être tué à cette heure, dans tel endroit. » Ou bien encore il leur rapportait tout ce qui arrivait à son émissaire, et tout ce qu'il faisait. Et quelques jours après, les nouvelles parvenaient ; on les faisait circuler, et elles se trouvaient conformes au dire du seigneur Râschid ad-dîn et à la description qu'il avait donnée de ses actes. Il faisait aussi savoir à ses compagnons si l'émissaire revenait sain et sauf, et quel jour il serait de retour. Au jour dit, l'émissaire arrivait, comme il l'avait prophétisé.

[1] Sur ce sens de جهاد, cf. page 408, note 2.

XXX.

Un affilié m'a rapporté le fait suivant, qu'il tenait d'habitants de Qadamoûs. La maison où logeait le seigneur Râschid ad-dîn, à Qadamoûs, était pourvue d'une grande fenêtre. Si quelqu'un de la communauté voulait entreprendre quelque chose, il venait se poster en face de la fenêtre et s'y tenait, songeant à son affaire. Le serviteur du seigneur Râschid ad-dîn sortait et disait à l'homme : « Ton affaire réussira par la volonté de Dieu, qu'il soit exalté et glorifié! » L'homme partait et s'occupait aussitôt de son affaire, dont Dieu Très-Haut aplanissait les voies, en sorte qu'elle réussissait. Ou bien le serviteur disait : « Abandonne ton projet; il ne peut s'accomplir. » On renonçait alors à la chose projetée et on ne tentait pas de la réaliser.

XXXI.

Beaucoup de compagnons m'ont rapporté cette prophétie que fit le seigneur Râschid ad-dîn : « Telle forteresse sera prise; mais Maînaqah, Kahf et Qadamoûs resteront entre vos mains. Quant à Qâmoûgh, elle vous sera enlevée. » La prophétie se réalisa et voici comment. Les trois forteresses susdites résistèrent pendant trois ans, et elles ne furent enlevées qu'au bout de ce temps[1].

[1] Il est exact que ces trois forteresses furent les dernières à se rendre au sultan Baïbars Ier; mais elles ne résistèrent que deux ans environ. Le 20 et le 26 mai 1273, Maînaqah et Qadamoûs capitulèrent, et le

Voilà tout ce que je tiens des compagnons les plus distingués. Je l'ai consigné dans ces pages.

Et maintenant, louange soit au Dieu créateur et dispensateur! Puisse-t-il bénir notre seigneur Mahomet ainsi que sa famille lumineuse et éclatante, d'une bénédiction qui dure aussi longtemps que dureront les sept sphères du ciel[1].

L'auteur de ce recueil de vertus sacrées est l'excellent Schaïkh Aboû Firâs ben Qâdhî Naṣr ben Djawschan de Maïnaqah. Que Dieu étende sur lui sa miséricorde et le fasse entrer dans son spacieux paradis! Et qu'il nous remette nos fautes!

Daté de la fin de Schawwâl de l'année 724 (1324).

9 juillet de la même année les défenseurs de Kahf envoyèrent les clefs de la place au sultan. Cf. Defrémery, *loc. cit.*, 5e série, t. V, p. 64 et 65.

[1] Ces formules de bénédiction sur Mahomet étaient ajoutées par précaution à la fin des écrits ismaélîs.

NOTE

SUR

LE MANUSCRIT CONTENANT L'OPUSCULE D'ABOÛ EBRÂS.

Ce manuscrit a été donné par M. Catalago à la Société asiatique. En dressant le catalogue des manuscrits arabes et persans de notre bibliothèque, je l'ai retrouvé au milieu d'une liasse de feuillets détachés. Il se compose de 28 feuillets in octavo. La date de la copie n'est pas indiquée; elle paraît remonter à une centaine d'années. Le pourtour est jauni par l'humidité, et la partie inférieure de beaucoup de feuillets en a souffert. Par endroits, les caractères sont effacés; mais un peu d'attention permet de les distinguer fort bien. Les habitudes du copiste sont les mêmes que celles que j'ai signalées pour le manuscrit relatif à la doctrine des Ismaélis. C'est dire combien l'orthographe est défectueuse. Le ى final des verbes est constamment remplacé par le ا (حكا pour حكى, même au passé بنا pour بنى). Au ة du féminin sont substitués le ت, le ه et parfois le ا (مبنقا pour مبنقة); inversement le ت suffixe du féminin dans les verbes est écrit ة. Le copiste vocalise فق et يتصلين l'impératif fém. de وقف et l'aoriste de وصل, et il écrit قرى, يتصلين; d'ailleurs il rend souvent le *fatha* par un *Alf*; ainsi la conjonction و est toujours écrite وا. Quand le *tanwîn* est noté, c'est toujours à faux : ً et ٍ pour ٌ, et réciproquement. La desinence du pluriel masculin des prétérits (وا) est écrite par un و et souvent aussi par un *dhamma* : قالو pour قالوا. Enfin, les lettres de même organe permutent : ص pour ث, د pour ذ, ج pour ظ, etc. J'ai corrigé ces erreurs sans en prévenir, quand il ne pouvait exister aucun doute sur la vraie lecture.

La préface du Recueil a été publiée et traduite par M. Catalago dans le *Journal asiatique* de 1848, 4e série, t. XII, et M. Catalago y a joint un sommaire de l'ouvrage. Sa notice occupe les pages 485-493.

فصل من اللفظ[1] الشريف

هذه مناقب[2] المولى راشد الدين ۞[3]

بسم الله الرحمن الرحيم ۞

ربى يسّر يا كريم، هذه مناقب عن المولى راشد الدين علينا سلامه وهى مثاقب فى اعين الملحدين الموخّذين[4] وشهب ثواقب تحرق المعتدين المعاندين وعجايب وغرايب تسرّ المومنين الموحدين، الحمد لله رب العالمين وصلواته على سآئر انبيايه اجمعين،، اعلموا ايها الموحدون وتحققوا ايها المومنون ان رجالنا[5] متحدون بالوحدة الحقيقة بالتاييدات الالهية ونفوسهم القدسية نفس الكل وعقولهم الشريفة العقل[6] الكلى فيطلعون على المغيبات ويشاهدون عالم المجردات وتنكشف لهم نفس الكاينات[7] لاتصال انفسهم[8] بالعالم الاعلى وتجذبها الى العلة الاولى وتطيعها الروحانيات والعنصريات والعلويات والسفليات لشدة اتحادها بذات الذوات وهى التى عدمت العدم واتحدت بحقيقة الوجود كالمولى منه السلام وما ظهر منه واشتهر عنه فى زمانه من الامور الباهرة التى[9] يعجز[10] النوع[11] عن اشتمالها[12]

[1] Ms. اللفض. — [2] Ms. المناقب. — [3] Ce titre est précédé des mots افتهم قولى « comprends ma parole », qui sont tracés en marge, au haut du feuillet. — [4] Ms. الموحدين. Une main postérieure a ajouté و entre الملحدين et الموحدين. — [5] Correction d'une main postérieure. Le ms. portait رجال. — [6] Ms. عقل. — [7] Ms. الكينات. — [8] M. لانفسهم. — [9] Ms. اىلذ. — [10] M. يعجر. — [11] Ms. النواع. — [12] Ms. امشملها. Peut-être faut-il lire امثالها.

فانه منه السلام كان يكتب جواب الكتاب قبل قدوم القاصد
واذا حضر القاصد دفع اليه جوابه من [غير] ان يقرا كتابه
بل يرده مختوما بحاله ولم يقراه ويجاوب [1] بما فيه فصلا فصلا
من غير ان ينظر اليه ولا يراه وليس ذلك كان في مرة او مرتين
بل كان يفعل ذلك دايما في اكثر المكاتبات التي ترسل اليه من
الاقطار والجهات [2] وقد حكى الي بعض الرفقاء الامناء عن المولى
راشد الدين منه السلام انه قال سيبنى على برج قلعة المينقة
على الجهة [3] الشرقية مسجد ولا [4] يسقف ولا [5] تبنى [الا] جدرانه
الاربعة [6] وتحرابه فقط ولا [7] يصلى فيه احد وكان الامر على ما
ذكرنا وبعد ذلك بنى مسجد في المكان المشار اليه بعينه واقاموا [8]
جدرانه وتحرابه ولم يسقف [ولم] يصل فيه الى وقتنا هذا
الذي جمعنا فيه هذه [9] المناقب الشريفة وتاريخه [10] سابع شوال
سنة اربع [11] وعشرين وسبع مايه وحكى بعض الرفقاء الامناء انه
كان يسمع قديما عن المولى راشد الدين منه السلام انه لما كان
[يذهب] من المينقة الى العلبقة ينزل الى بين يديه جماعة من
اهل المينقة الى وادي الخصي وكذلك كانوا يفعلون [12] فيما تقدم
عند ما يتفقد القلاع ان تنزل منهم جماعة في خدمته الى هذا
الوادي المذكور والى [13] بين كل حصنين ويجيء جماعة من
العلبقة الى الوادي ايضا ثم ترجع جماعة المينقة وتسير في
خدمته جماعة العلبقة واذا اجتمعوا في الوادي يسلمون [14] على
بعضهم بعض ويودون [15] بعضهم بعض فنظر المهم المولى منه
السلام ذات يوم [16] وهم على تلك الحال ثم قال لا بد تقاتل هنس [17]

[1] Ms. بجواب — [2] Ms. ولم — [3] Ms. قلعة — [4] Ms. ولجهات — [5] Ms. ولم — [6] Ms. وقاموا — [7] Ms. هذا — [8] Ms. الاربع — [9] Ms. اربعه — [10] Ms. يقفلو — [11] Ms. وفي — [12] Ms. وتاريخ — [13] Ms. يسلموا — [14] Ms. يودو — [15] Ms. يوما. Je note, une fois pour toutes, cette erreur, qui se répète constamment. — [16] Ms. هذه

الجماعتان هاهنا الى ان ينقل القتلى من بينهم بالسراج فكان الناس يتذكرون هذا الكلام زمانًا طويلاً ويتعجبون ويتخدرون[1] منه الى ان تسلم الملك الظاهر قلعة العليقة وبقيت[2] المينقة عاصية عليه مدة ثلاث سنين ووقع بهم الحرب والقتال فتقاتلوا يومًا[3] الى ذلك الوادى وهو المكان الذى ذكره المولى منه السلام بعينه فقتل من المينقة سبعة عشر رجلاً[4] ومن[5] العليقة جماعة ونقلوهم بالسراج فى كل سريجة مقتولين على دابة كما قال منه السلام وهم ابدًا يتذكرون كلامه ويتعجبون منه وسمعت من الرجال الثقات[6] الامنآء ان المولى راشد الدين منه السلام فى اول قدومه الى قلاع الدعوة لم يُظهِر تقليده ولم يُعَرِّف احدًا بنفسه واقام[7] فى مصياف مدة فتمشى ذات يوم الى خارج المدينة ومعه رجل[8] آخر فمرّا على بركة مملوءة من المآء فصار الرجل يرى[9] صورته فى المآء ولا يرى للمولى منه السلام فى المآء شخصًا ولا صورة وكلاهما واقفان على البركة فادهش الرجل ذلك وجعل يقبل ارجل المولى اعاد الله علينا من بركاته فقال له المولى منه السلام اكتم سرى ولا[10] تُعَرِّفْ احدًا بما رايت ثم انه فارق مصياف ولم يقم بها بعد ذلك ثمّ توجه الى بسطريون وهى[11] قرية الى الكهف فاقام بها يعلّم الصبيان الخط مدة فكان اذا مرض احد يامرهم بشىء يداويه[12] فيتعافى من مرضه فسمّوه طبيبًا[13] وصار الناس يقصدونه بسبب المرضى[14] ويتباركون به ويثنون عليه فقال الشيخ ابو محمد رحمة الله عليه لما بلغه[15] عنه ذلك ينبغى

[1] Ms. يتحدرون. — [2] Ms. وبقت : forme vulgaire. — [3] Ms. يومان. Une main postérieure a biffé le *noûn* et placé le *tanwîn* sur l'*élif*. — [4] Ms. رجلٍ. — [5] Ms. ومن ومن. — [6] Ms. التقاة. — [7] Ms. وقام. — [8] Ms. رجلا. — [9] Ms. يرٍ. — [10] Ms. والا. — [11] Ms. وهيا. — [12] Ms. يداوه. — [13] Ms. طيبا. — [14] Ms. مريضى. Peut-être une forme vulgaire de pluriel pour مراضى, avec l'*imâlah*. — [15] Ms. بلغت.

ان يكون[1] هذا الرجل معنا عندنا فى القلعة ثم طلبه ورتّب له طعامًا وخبزًا بكرة وعشية فقبل منه السلام بعض المرتّب وهو يستر نفسه فاقام منه السلام سبع سنين وظهر من صلاحه وزهده ما استعظمه الناس فسمّوه الشيخ العراق وكان عليه برد يمنى وهو فى كل عام اذا نزلت الشمس برجه يفصل البردة ويغسلها بطانتها ويصلح قطعها ثم يخيطها بيده منه السلام ويلبسها ويصنع لنفسه سرموجة لا خياط فيها سوى خيط النعل لا غير ولها زر عجمى يمشى بها عليه السلام فلما انقضت[2] المدة مرض الشيخ ابو محمد رحمة الله عليه وبقى اياما فدخل المولى فى بعض الايام وقال له يا شيخ ابا محمد قد انقضت مدتك وحان اجلك ونهار غد تفارق هذا العالم فقف على تقليدى قبل موتك فلما ان قرا تقليده على الشيخ ابى محمد بكى فقال له المولى منه السلام ماذا[3] تبكى فقال يا سيدنا الله كيف لا ابكى[4] اسفًا على ما فات من امتثال الامر المطاع من مدة سبع سنين حتى ان مولانا[5] قد جاءنا[6] عوض المملوك ولم اعلم ما يجب على من تسليم اليك والدخول فى طاعتك ولم اقض حقًا[7] من حقوقك فقال المولى منه السلام يا هذا راينا الامور جارية على يديك فأحسنَ بناءها وحق جابر السموات والارض لقد كان لك من السعادة والتسديد والتوفيق والتاييد ما لو شئت ان تاخذ قلعة الجمل بمصر وقدرت بها لاخذتها فعند ذلك فارق الشيخ ابو محمد فى اليوم الثانى والظهر وهو الوقت الذى اشار اليه المولى منه السلام وحكى بعض الرفقاء الامناء ان جماعة من اهل مصياف نحو

[1] Ms. يكون — [2] Ms. انقضت — [3] Ms. انقطة — [4] Ms. ان يكون — [5] Ms. حاتمنا — [6] Ms. مولانا — [7] Ms. بقل — [8] Ms. صاد — [9] Ms. حق

سنة[1] نفر [او] سبعة اجتمعوا فى الليل ثم خبروا[2] بذكر المولى راشد الدين منه السلام بينهم وانه نائب الامام بعد الشيخ ابى محمد فسخروا منه وسبّوه وتهزؤا به فكتب المولى منه السلام فى تلك الليلة كتابًا وسيّر راجلاً من الكهف الى المتولّى بمصياف يامره بان يطلبهم وقد سمّاهم[3] جميعهم فى كتابه باسمآئهم وذكر الالفاظ التى جرت بينهم[4] فى حقّه بعينها وامر[5] المولى ان يقرا عليهم الكتاب ويعتب عليهم ويوبّخهم[6] ويغلظ عليهم فى القول فوصل الرجل قبل ان يفتح باب القلعة فلما قراه الوالى طلبهم [و]واقفهم على الكتاب وعتب عليهم ولامهم واسمعهم غليظ الكلام فاعترفوا بذنوبهم واستغفروا[7] خطاياهم[8] وقالوا قد صفت قلوبنا وانزعنا الغل من قلوبنا وتبنا الى الله تعالى مما اقترفناه من هذا الذنب العظيم وان هذا الرجل له عند الله منزلة جليلة وقد كشف الله له المجوب واطلعه على اسرار الغيوب فعلم بما قلنا واطّلع على ما ذكرناه ونساله ان يعفو عنّا ونسال الله ان لا يواخذنا بجرايمنا فرضى عليهم المولى منه السلام بعد ذلك وصفح عنهم وغفر لهم زلاتهم وخبرنا بعض الرفقآء الامنآء ان المولى راشد الدين منه السلام لما فتح قلعة العليقة ارسل هدية الى شبلى صاحب القلعة وقال لرجاله انى ساتيكم فى آخر الليل فلما قدموا بالهدية وجدوا شبلى فى قرية نحل[9] الغربية فعرفوه بذلك وهو فى مجلس الشراب فامر بان ينزلوهم فى القلعة الى [ان] ياتيهم شبلى من بكره ففعلوا ذلك بهم فلما اسبل الليل الستور ونامت العيون هبت بهم رجال المولى منه السلام فصاروا ينادون كل رجل منهم باسمه فاذا خرج

[1] Ms. سة. — [2] Ms. خبر. — [3] Ms. سهم. — [4] Ms. بينهما. — [5] Ms. ومر. — [6] Ms. ويوبخ هم. — [7] Ms. واستغفر. — [8] Ms. خطياهم. — [9] Ms. نحل.

اليهم من يمنه يوبقونه كشافة الى ان فعلوا ذلك باحضر القوم
وقدم المولى راشد الدين منه السلام فلما صار قريبًا من القلعة
مسك راس[1] فرسه عند شجرة من البطن فصهلت الفرس ثم
قال لرجاله في مثل هذا اليوم الامام علي بن ابي طالب تسلم
قلعة خيبر بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم وكان يحمله
فرس كفرسي هذه وساعده كساعدي هذه[2] ثم نمر عن ساعده
منه السلام ثم قال وكان على راسه طاسة كطاستي هذه يا رفاق
طيبوا[3] قلوبكم هذه القلعة تاخذونها بدني[4] في هذا اليوم وما
يفعل منكم سوى رجل واحد وهو من الشاكين المكدسين
المستهزئين بنا فما استتم من كلامه حتى كثرت رجاله من
القلعة وبعض طلعوا الى القلعة من غير الباب ولم يفعل منهم
سوى رجل واحد القت عليه امراة مرجلاً[5] فقتلته وهو الذي
اشار[6] اليه المولى منه السلام فقتل كما قال وتسلم القلعة ولم
يقتل احدًا من اهلها وارسل الى شملي زوجته مع ثقات احبار
ومعها ما يختص بها من[7] مصاغ[8] وغير ذلك وحكى بعض الرفقاء
ان المولى منه السلام كان متوجهًا[9] الى مصياف فدخل قريبة
يقال لها الجدل فاحضروا اهلها له ضيافة واقبل الرئيس[10]
حاملاً طعامًا مجللاً بشيء يستره فامر المولى منه السلام بان
يضع ذلك الطعام بمعزل وان لا يكشفه احد فلما نهض المولى
ليركب فرسه قال له الرئيس[11] يا مولى لِمَ لا اكلت من طعامي
وجبرت قلبي فقال له سرًّا[12] ان زوجتك اسمتها الكحلة ان تنزع
حواصل الدجاج فاردنا[13] ان لا يعلم احد بذلك لانه قبيح

[1] Ms. راسه. — [2] Ms. هذه. — [3] Ms. صيبو. — [4] Ms. بدني. Lisez بدني. — [5] Ms. مرجلينه. — [6] Ms. اشار. — [7] Ms. من. — [8] C'est le participe du verbe صاغ, employé substantivement avec le sens de حُلِيّ. Cf. le *Dict. d'Ellious Bocthor*, v° حُلِيّ. — [9] Ms. متوجه. — [10] Ms. الرايس. — [11] Ms. الرايس. — [12] Ms. سرا. — [13] Ms. فاردنا.

فنظر الرئيس [1] فهو كما اخبره المولى منه السلام ومن المشهورة عنه المتفق عليه مما اخبرته الرجال [2] الافاضل الاخيار عن ابايهم والسلام، ان الملك صلاح الدين ابن ايوب رحمة الله عليه اتى الى مصياف بجيش عرمرم فحاصروها ثم ارسل الى المولى منه السلام وكان المولى يومئذٍ قد ركب وقصد قرية يقال لها العنبة من معاملة القدموس فاقبل الرسول على القرية المذكورة فراى المولى قاعداً على سطوح بعض بيوت القرية وعنده رجلان لا غير [3] فسال [4] الرسول عنه واخبروه انه المولى راشد الدين واقبل نحوه وهو مستهزئ به فلما قرب منه راى عليه انوارًا زاهرة وجلالة ظاهرة ومهابة باهرة وقوة قاهرة وكلما دنا اليه عظمت مهابته وتضاعفت جلالته حتى دهش لبه ورعب قلبه وعظم الامر عليه فلم يقدر على الدنو اليه فارسل المولى راشد الدين اليه الحاجب دبوس فاحضره بين يديه فلما زالت دهشته وتبدلت [5] بالانس وحشته وفر ذلته اعترف بذنبه وما كان خطر على قلبه وساله ان يكون من اهل طاعته ومنظمًا فى سلك جماعته فقال له المولى منه السلام بل يجب [6] ان تعود الى الملك وتخبره بما رايت وتبلغه جواب [الرسالة] التى بها اتيت الينا قل له [7] ان اختار [ان] يجىء الى عندنا فليجئ فما عندى غير هذين [8] الرجلين الذين [9] تراهما وان لم يجئ فانا عند ان غدا انزل الى عنده فعاد الرسول الى الملك فاخبره بذلك فقال انّى لا اغتر [10] بذلك ولا اسمح بدخول جيشى بين هذه الجبال الشامخة واما المولى منه السلام فانه نزل من القرية التى كان بها واتى الى جبل يشرف على مصياف فقعد على قلة الجبل فى المكان

[1] Ms. الرابيس. — [2] Ms. الرجل. — [3] Ms. غيره. — [4] Ms. فسل. — [5] Ms. وتدلت. — [6] Ms. يجيب. — [7] Ms. قاله. — [8] Ms. هذى. — [9] Ms. الذى. — [10] Ms. لاغتر.

الذى بنى فيه المشهد المعروف فى زماننا هذا واما الملك صلاح
الدين لما علم بذلك وعلمه على الجبل وعقده الرجلان فلمر
الملك صلاح الدين بان يضرب على الجبل حلقه ففعلوا ذلك
ثم ارسل الى المولى راشد الدين منه السلام رسلا من الامرآء
واكابر الدولة والاعيان والخواص نحو خمسين او ستين فارسا
وامرهم بان يقبضوا عليه ويأتوا به اليه فلما رآهم الرجلان
قالا له قد اقبلوا الينا جماعة فما نركب جبلنا ونخرج بانفسنا
فقال منه السلام انهم لا يصلون الينا ولا يقدرون علينا فلما
دنوا الى المولى راشد الدين منه السلام ورآهم ورآوه توجه الى
الهوية المطلعة بقلبه ثم نظر الى القوم فسكنت حركاتهم وبطلت
آلاتهم فقال لهم وما تحدثون تاخذوننا كما امركم به الذى
ارسلكم الينا فقالوا ان الله قد جاك منا قد تحاك والتقك
بحراسته وعصمته قال فارجعوا الى الملك فعرّفوه بصورة حالهم
فبقى يكثر التعجب من مقالهم فقال له تقى الدين صاحب حماه
لو علم الرجل ان مولانا السلطان يقدر يمسكه ما جاء الى هذا
المكان فعند ذلك كتب الملك اليه كتابا فكتب له المولى راشد
الدين قبل وصول الكتاب اليه جوابا وخرج الرسول الذى معه
كتاب الملك متوجها نحو الجبل فقال المولى منه السلام هذا
الرسول الذى قد ارسله الملك الينا كردى وهو اجمو متكبر فى
نفسه انه يجىء حتى يقف على رؤسنا ثم دفع الى احد
صاحبيه قصبة وامره ان يضعه بعيدا عن مكانهم ففعل ذلك
فلما جاء الرسول راكبا الى الموضع الذى فيه القصيب وقفت
الفرس وصار الفارس كلما ضرب الفرس بالمقرعة والمهامز يتاخر
ويتكبر حتى اعيا ذلك وتكبر فى نفسه والفرس لا تتحرك الا الى

يتاخر M. — فارس M. — راوهم M. — واكابر M.
صاحبه M. — قصبة M. — تجرسه M. — اليه M.

وراء فعند ذلك ترجل فقال المولى منه السلام لاحد صاحبيه[1] ادفع اليه كتابى هذا واذا اعطاك كتابه فلا تاخذه منه وقل له يردّ[2] الى الملك كتابه مختومًا بحاله ففعل الرجل ذلك ولم ينظر المولى راشد الدين الى الرسول ولا[3] اكترث[4] به ولا كلامِه ولا[5] جوابِه واشتغل عنه مع الحاجب دبوس فعاد الرسول الى الملك فاخبره بما رآه وانه ما فض كتابه ولا قراه ثم دفعه الى الملك وكتاب المولى راشد الدين منه السلام فوجده جوابًا[6] عن كتابه اليه فصلاً فصلاً من اوله الى آخره فعظم شان المولى عند الملك وعلم ان الله فيه سر وانه من عباده المخلصين واوليايه الاكرمين وتخوف على نفسه منه وهابه مهابة عظيمة وامر بطرح الجير[7] والرماد حول دهليزه ورتب فى كل بدل من الليل الغناربين[8] يحرسونه فلما اغدف جنح الظلام وغلب النوم على النيام نزل المولى راشد الدين من الجبل وبين يديه فانوس يضىء[9] ورجاله من القلعة يرون ضوء الفانوس الى ان وصل الى الجيش فغاب عنهم ودخل المولى راشد الدين الى عند الملك صلاح الدين وهو نايم فحول النور الذى عند راسه الى رجليه والنور الذى عند رجليه الى عند راسه ووضع قريبًا منه جرادق سخنة من خبز الاسمعيلية كانت معروفة فى ذلك الزمان وشك فى الجرادق سكّينًا من سكاكين الفداويّة[10] مغموسة فى السم الى نصفها ثم وضع فوق الخبز ورقة فيها بيتان من الشعر بخط المولى راشد الدين منه السلام وهما هذان (طويل)

أَمَا وَجَلَالِ ٱلْمُلْكِ مَا تَمْلِكُونَهَا ... مُرَاغِمَةً مَا دَامَ ذَا ٱلنَّصْرُ قَايِمُ
تَخَيَّرْكُمْ أَنَّا قَدَرْنَا عَلَيْكُمْ ... نُوَخِّرُكُمْ حَتَّى تَتِمَّ ٱلْغَرَايِمُ

[1] Ms. صاحبه. — [2] Ms. يردو. — [3] Ms. والا. — [4] Ms. اكثرة. — [5] Ms. والا. — [6] Ms. جوبا. — [7] Ms. الجره; mais cf. p. 461, l. 12. — [8] Ms. الغانارس. — [9] Ms. يظى. — [10] Ms. الافدوايه.

ثم خرج من عند الملك الى ان وصل الى الجمال واما الملك فانه استيقظ والتفت خارجًا من عنده و وجد البوريس كلاهما في موضع الآخر وراى الوزغة والسكين والجرادق الى جانبه وصاح صيحة ازعج بها من كان عنده واقبلت اليه الامراء والاكابر من اهل مملكته واماثل دولته وبقي الدين صاحب جماة وغيره من الامراء والوزراء فاخبرهم بما جرى له وراوا السكين والسم والجرادق وقروا الوزغة فادهشهم ذلك الفعل وراوه امرًا عظيمًا وحظًا جسيمًا ونكرمًا وفضلاً جزيلاً واقدامًا وشجاعة وبسالة وبراعة ومعجزًا ظاهرًا وبرهانًا باهرًا ثم ان الملك سال خدمه ومماليكه فقال هل احد منكم سمع حسًا او راى انسًا فقالوا لا بل لما صاح بنا الملك فقال انصروا من هاهنا فبادرنا الى باب الدهليز والتمع في ايدينا نضيء فراينا في الجمر والرماد اثر اقدام انسان فراينا الاثر خارجًا فقط ولم نر داخلا ولا تحيطًا بالدهليز والرجال ظهور الخيل وسالناهم فقالوا ما راينا احدًا فازداد الملك تعجبًا من ذلك وعظم الامر عليه وخاف خوفًا شديدًا فقال تقي الدين صاحب جماة ان الذي هجم على الملك ووصل اليه وفعل ما قد فعل لو اراد ان يقتله لقتله فقال السلطان ليس الخبر كالعيان ومن الواجب ان ناخذ لنا من هذا الرجل امانًا ونساله ان لا يوخذنا بما سلف من خطانا ثم امر بان يكتب الى المولى كتابًا في هذا المعنى وارسله اليه فلما وصل الرسول تبسم ضاحكًا ثم قال له قل للملك انه ما دام يحاصر قلعتي فلا امان له عندي بل هو خارج عن امان فرجع الرسول الى الملك فاخبره بما قال فقال لقد طلب الواجب المبين ونحن في ما يرضيه من الراغبين ولحقه من الموحشين والى ما يحتاج

ملا ' — تتقي ' — وماثل ملا ' — جماته ملا ' — وتنتهه ملا ' فيما ملا ' — رغيب ' — تهور ملا ' — ناصر ملا ' — خطيئنا

من العجيبين وعن كل ما يكرهه من الناكبين ولمودته ومصافاته[1] ومخالصته من الطالبين وقد تحققنا انه [من] عباد الله الصالحين المقربين ثم رحل وترك[2] له الزردخانة على حالها فى مكانها وجميع الآلات على اختلاف اصنافها ثم نزل على جسر ابن منقد وسير الى المولى راشد الدين منه السلام من هناك رسولاً يطلب منه الامان فاعطاه امانه وقسم الآلات التى تركها على القلاع من الطوارق والجنويات[3] والجرخ والزردبّات وغير ذلك فجعل لكل قلعة من قلاع الدعوة سهمًا يخصها ويحمل اليها وصار له الملك صلاح الدين مواليًا بعد ان كان معاديًا وقد ظن كثير من العوام والجهلة الاغتام ان المولى راشد الدين منه السلام يعلم السيميا[4] كان يعمل هذه الاعمال العجيبة فيقال لهم كتبة جواب الكتاب قبل قدوم القاصد به اليه يعلم[5] السيميا هو وطلاعه على الذى سبوه بمصياف فى الليل وهو فى حصن الكهف كما سبق ذكره اولاً ثم كتب كتابًا فى تلك الليلة الى نايبه بمصياف يعتب عليهم وسماهم باسمايهم واسماء آبايهم وذكر ما قالوه فيه بعينه يعلم[6] السيميا هو والملك صلاح الدين ابن ايوب ومن عنده من الوزراء والعلماء والفضلاء والحكماء والعقلاء والفقهاء والفهماء والبلغاء والنبلاء كانت العوام[7] اخبر منهم بالامور الحقيقة اليقينة الصادقة الواضحة الجليلة والفرق بينها وبين[8] الاشياء الوهية الخيالية بل الملوك ومن عندهم من الافاضل لا يتبعّون الا الحق ولا يقبلون الا الصدق ولا يصدّقون الا الحق ولا يلتفتون الى المحال لان عقولهم ترج الجبال وكيف يتفق الجم الغفير على الضلال[9] وقد كان فى زمان[10] المولى

[1] Ms. ومصفاته. — [2] Ms. وتركه. — [3] Cf. Quatremère, *Hist. des Mong.*, t. I, p. 288. — [4] Ms. الاسميا, et de même ci-dessous. — [5] Ms. يعلم. — [6] Ms. يعلم. — [7] Ms. الاعوام. — [8] Ms. او بين. — [9] Ms. الظلال. — [10] Ms. زامان.

واصد الدين معه السلام من لا يحصى عددهم من الفقهاء والفقهاء وجاءت اليه من مصر ومن دمشق ومن العراق ومن بغداد وغيرها من البلدان وقطع الكل واعجزهم بالحجة والبرهان لا بعلم السيميا بل بالحق والايقان والعلم والبينات والتسميات والاستشهاد بآيات القرآن وبالله المستعان واخبرنا بعض الرفقاء الامناء الفضلاء ان الملك صلاح الدين لما اخذ عكة خرج اليه من البحر ملك من ملوك الافرنج بجيش فهجم عكة وملكها وقتل من كان فيها من المسلمين ونصب له دهليز مقابل دهليز صلاح الدين وصار جيشه بازاء جيشه واشتد الحرب بينهما وبقى صلاح الدين فى حيرة من امره وكان المولى يومئذ فى حصن الكهف فقال منه السلام صاحبنا الملك صلاح الدين اليوم فى ضيق ثم طلب رجلين من رجال الجهاد الدين بين يديه قد علموهما بحدثان بالافرنجى فلما حضرا بين يديه امر لهما ببدلتين من ملبوس الافرنج وسيفين من سيوف الافرنج ثم قال لهما اذهبا الى عند الملك صلاح الدين بكنانى هذا ولكن مبيتكما هذى الليلة فى المكان الفلانى ثم عين لهما المنازل ليلة بعد ليلة قال ويكون وصولكما الى عكة فى اليوم الفلانى وقت العصر فان لم يكن وصولكما فى هذا اليوم المعين والوقت الموقت لما قد قلنا لن تصلا الى سوداكما ولن تبلغا مقصودكما فاذا وصلتما فى ذلك الوقت ان شاء الله وحضرتما عند الملك صلاح الدين فسلما عليه من جهتى وبلغاه تحيتى وادفعا اليه كنانى فاذا قرأه وعرف ما فيه وفهم معناه فقولا له انى قد ارسلتكما

[1] Ms. بك. — [2] Ms. عل., et de même plus bas. On écrit عكة ou بعكة. — [3] Ms. هجم. — [4] Ms. جيش. — [5] Ms. عكا. — [6] Ms. له. — [7] Ms. الليلة. — [8] Ms. وسيفين. — [9] Ms. حضروا. — [10] Ms. فقولو. — [11] Ms. جهتى.

الى عدوه وهو ملك الافرنج لتقتلاه[1] فى تلك الليلة ثم اخرجا من عند الملك اذا غربت الشمس وابعدا[2] من الجيش ثم عرّدا[3] الى جيش الافرنج على شاطى البحر الى ان تختلطا فى الغبش ثم اقصدا[4] دهليز الملك ليلاً[5] فوجدتماه[6] سكران[7] نايمًا على وجهه وما عنده[8] احد فاحتزّا[9] راسه وخذا[10] حياصته وسيفه * ومن قال لكما شيا فاجيباه[11] بالافرنجى فما ينكره احد عليكما[12] فاذا وصلتما الى عند الملك صلاح الدين ووضعتما[13] الراس والحياصة والسيف بين يديه فانه من ساعته يبادر الى عسكر الافرنج فيكره ويمزقه[14] فى كل قطر ان شآء الله تعالى ويقتل منهم خلقًا كثيرًا ويصبح منتصرًا مسرورًا فيولى[15] بكما[16] ويقول لكما تمنيا علىّ[17] مهما شئتما فلا تتمنيا ذهبًا[18] ولا فضة ولا غير ذلك ولكن قولا[19] نحن قوم قد خرجنا عن انفسنا فى طاعة الله تعالى وتركنا الدنيا وسببها وزهدنا فيها فلا نتمنى شيا منها سوى شىء واحد[20] وهو انا لما سافرنا من عند اهلنا لم يكن عند صغارنا دقيق فيتصدق الملك على [كل] واحد منا[21] برحلة دقيق لا غير فقالا[22]

[1] Ms. التقلاه. — [2] Ms. وابعدوا. — [3] Ms. عرد. — [4] Ms. قصد. — [5] Ms. ليل. — [6] Ms. فوجدته. — [7] Ms. شكران. — [8] Ms. عند. — [9] Ms. فاحتز. — [10] Ms. واخد. Comme je l'ai dit, rien n'est plus fréquent que de trouver dans le ms. ا pour و, et د pour ذ. — [11] Ms. فجابوه. — [12] Tout ce passage, depuis l'étoile, est corrompu dans le ms.; mais je pense en avoir restitué la rédaction primitive. Voici ce que porte le ms. : ونتما لكما ليس الافرنج فما ينكره احد عليكما ومن قال لكما شيًا فجابوه بالاشي نجى فما ينكره احد عليكما. Il est évident que le copiste a trouvé la phrase عليكما ... ومن قال لكما, répétée deux fois, et qu'il l'a défigurée. La première fois, de ومن قال لكما, il a fait ونتما لكما; ليس est devenu الافرنجى; الافرنج est devenu فما ينكره; seul احد عليكما a été reproduit exactement. La seconde fois, le copiste a pris le فر de بالافرنجى pour le groupe شى, et il a écrit بالاشى نجى, au lieu de بالافرنجى. — [13] Ms. وقطعتما. — [14] Ms. ويمرقه. — [15] Ms. قيولى. — [16] Ms. بكلما. — [17] Ms. عليا. — [18] Ms. ذاهبا. — [19] Ms. قولو. — [20] Ms. وحد. — [21] Ms. répète منا. — [22] Ms. فقال.

سمعاً وطاعة ثم خرجا من عند المولى راشد الدين منه السلام وتوجها الى عكة وحافظا على كل ما امرهما به وقلا بجميع وصاياه ووصلا الى عكة فى الوقت الذى عينه لهما بعينه وحضرا عند الملك ودفعا اليه كتاب المولى وبلغا سلامه اليه فقالا له ان سيدنا قد امرنا لنقتل ملك الافرنج فى هذا اليوم وعين لنا الوقت الذى نقتله فيه وقال اننا نجده فى ذلك الوقت نائمًا على وجهه وهو سكران وما عنده احد اصلا قالا وان لم نرح اليه فى ذلك الوقت بعينه لم نسع نقدر عليه ولا نصل اليه فلما سمع كلامهما وما اخبراه سره ذلك سرورًا عظيمًا واكرم مثواهما ولبثا عنده الى ان اجتحت الشمس الى الغروب فعند ذلك لبسا لبس الافرنج وتحدث كل واحد منهما مع صاحبه بالافرنجى فاعجب الملك لبسهما وشكلهما وحديثهما فتبسم ضاحكًا منهما وقد سره عزمهما وقد خرجا من عنده وبعدا من الجيشين وعادا على شاطى البحر الى جيش الافرنج فغاصا فى لجته وقد ارخى الليل اذيال دجنته ولما قربا الى السلطان وحان الوقت المعين لهما والاوان هجما على الملك فوجداه نائمًا على وجهه كما قال سيدهما وهو سكران وما عنده احد لا انس ولا جان فاحتزا راسه وحطاه فى مخلاة واخذا سيفه وحياصته وخرجا من جيش الافرنج مسرعين الى ان دخلا على الملك صلاح الدين فوضعا راسه بين يديه وسيفه وحياصته فعجل كل واحد منهما بين عينيه ثم امر الجيش بالركوب فركب وحمل على جيش الافرنج فاهزمه ومزقه وقتل اكثره واصبح الملك صلاح

— فقال M. ' — كنا M. ' — ودفع M. ' — وحضروا M. ' — فروح M. ' — تسعه M. ' — اخبره M. ' — عنده M. ' — وحطه M. " — فوجدوه M. " — لانس M. " — دخلا M. " — وخرج M. " — وانفذ M. " — فوضع M. " — عينيه

الدين فرحًا محبورًا مويّدًا منصورًا مستبشرًا مسرورًا فطلب الغداوية فلما حضرا [1] قام [2] قايمًا لهما وعظم قدرهما [3] وقامت وزرآؤه وجلسآؤه لقيامه لهما ثم خلع عليهما واحسن اليهما واجلسهما الى جانبه وقال لهما تمنيا [4] علىّ مهما شئتما واطلبا اى شىء اردتما فقد وجب علىّ حقكما [5] فقالا [6] ايّد الله مولانا الملك بالملآئك والقى عدوه [7] فى المهالك ان الدنيا هى العدم وسيندم المغتر بها حيث لا ينفعه الندم ونحن عنها من الحايدين وفيها من الزاهدين ولا نطلب شيا على التحقيق سوى رحلتين من الدقيق لكل واحد منا رحلة لاجل ما عنده من العايلة فرسم السلطان صلاح الدين عند ذلك بان يكتب للدعوة [8] الهادية فى كل معاملة من المعاملات القريبة الى قلاع الدعوة عشرة ضيع ويبنى لبيت الدعوة الهادية فى كل مدينة من المدن دار دعوة فى مصر ودمشق وحمص وحماة وحلب وغير هذا من المدن وهى تعرف بالدعوة الى زماننا هذا وانعم على الغداوية وسير للمولى راشد الدين هدية سنية ومما راوه الرفقآء الفضلآء الامنآء والسلام فصل وكان ذلك متفضلاً فى زمانهم ايضًا ان المولى راشد الدين كان فى مصياف واتفق فى الليل ان جاءت صاعقة عظيمة فضربت البرج الذى فيه المولى راشد الدين منه السلام فانهدم البرج وكانت الخزنة فيه فتخطفت [9] الناس ما كان فى الخزنة من الذهب والفضة فى ظلمة [10] الليل بحيث لم يبق مما كان فى الخزنة شىء اصلاً واما [11] المولى راشد الدين منه السلام بقى بين الردم وعلى رجله حجرة

[1] Ms. حضروا. — [2] Ms. وقام. — [3] Ms. قدهما. — [4] Ms. تمنى. — [5] Ms. remplace les suffixes تما et كما, dans ce passage, par تم et كم. — [6] Ms. فقالو. — [7] Ms. عدره. — [8] Ms. الدعوة. — [9] Ms. فتخضفت. — [10] Ms. طلمت. — [11] Ms. وما.

تقبله وعند ما لاح الصباح راى رجلا قريبا منه [1] فقال له لى
فى الا فسنتك فدعنى مما تقول لعلى آخذ شيا يعود نفعه [2] على
عائلتى [3] فامسك عنه المولى راشد الدين فلم تحاوبه على حاله
الى ان جاءت جماعته واصحابه الكمبون له فازالوا [4] الحبر عن
رجله واحضروا دواء [5] ليشدوه على رجله فقال لهم شدوه
من فوق الخف ففعلوا ذلك ثم طلع الى باب القلعة وهو يعرج
فقعد فى الدركات وجعل يطلب الذين اخذوا الخزنة باسمائهم
واحدًا بعد واحد فيقول لكل واحد منهم عندك من الذهب
والفضة ما عدده كذا وكذا ووزنه كذا وكذا [6] وهو فى خميس
صفاته كيت وكيت [7] فيمضى ذلك الرجل فيحضره كما وصف له
الى ان استخرج الخزنة ومنهم رجل واحد انكر فقال يا مولاى ما
اخذت [8] شيا ولا عندى شىء مما تقول فامره بان يجلس فجلس
ثم قال امضوا الى بيته فاحفروه تحت جرة المكسوح [9] وكان
فى الجرة اخلاط واستخرجوا [10] الكيس من تحت الجرة ففعلوا ذلك
واحضر الكيس الى بين يديه ثم قال منه السلام بقى لنا اثنان
من الجماعة اما احدهما فقد نوى حسنة صالحة فلا [ياخذ] ما
عنده من المال بل نشركه مما قد عزم عليه واما الآخر [11] فنرجع
ما عنده فى غير هذا الوقت [12] ثم قام منه السلام من مكانه
فقصد الى داره وبعد مدة ايام نزل الى باب القلعة فقعد ثم
نظر الى الجماعة الحاضرين وقال ان منكم واحدًا لنا عنده
صندوق من العاج صغير [فيه] من الذهب ما عدده كذا

[1] Ms. بقلعة. — [2] Cette phrase, depuis l'étoile, est, sans aucun doute, une réponse. Il manque quelques mots entre منه et فقال. Rachid ad-din priait sans doute un subordonné de le délivrer. — [3] Ms. عايلتى. — [4] Ms. تو. — [5] Ms. وكد. — [6] Ms. كيته وكيته. — [7] Ms. عاجدة. — [8] Ms. المكسود. — [9] Ms. واستخيوا. — [10] Ms. الحبى. — [11] Ms. الاخوه. — [12] Ms. لجوة.

وكذا وهو فى كل ليلة يفرغ الذهب من الصندوق ويتفرج على الدنانير ويقلبها زمانًا ثم يردها الى الصندوق ويقفله ويعيده الى مكانه ونحن نقول ان كان بلغ مراده من النظر الى الذهب والفرجة عليه فليرده فقام رجل من الجماعة وجعل يقبل سرموجة المولى راشد الدين ويمرغ وجهه على الارض فقال يا هذا انت الذى عندك الصندوق ثم استعفى من ذنبه فقال له المولى منه السلام نسال الله ان يغفر لك ويعفو عنه ثم ذهب الرجل الى منزله فحمل الصندوق الى بين يدى المولى فرد المال الى الخزنة واما[1] الرجل الذى نوى خيرًا ولم يسترجع منه المولى ما اخذه[2] فكان اسمه نجآء وكان قد اضمر فى نفسه انه يبنى فى المال الذى اخذه من الخزنة مشهدًا للمولى راشد الدين على الجبال فى الموضع الذى كان فيه المولى لما كان الملك صلاح [الدين] قد حاصر قلعة مصياف كما ذكرناه اولاً ثم انه طمر الصندوق ولم يُعْلَمْ ولا تسبب منه بشىء وكان لهذا الرجل ولد صالح وقد تفرد بالبلاغة وتعلم الاشيآء[3] وحسن الخط وعلم النحو وغيره من العلوم الادبية يقال له حسن بن نجآء ومات والده قبل ان يبنى المشهد واوصى ولده حسنًا بان يبنيه بذلك المال ومات حسن[4] ثم ان حسنًا دفن الصندوق الذى فيه المال فى داره وبنى مصطبة وطالت المدة وتمادى الامر الى [ان] ظهر هلاكو[5] وتسلم التتار مصياف ولبثوا فى البلاد مدة ولم يدم[6] لهم ملك بل[7] رحلوا باذن الله تعالى وعادت البلاد الى اصحابها فحبسوا الجماعة من اهل مصياف واهلكوا بعضهم[8] بحكم انهم سلموا[9] القلعة الى التتار واما جمال الدين ابن نجآء

[1] Ms. وما. — [2] Ms. ماخذه. — [3] Lisez الانشآء ? — [4] Ce mot doit être effacé. Il a été amené par le حسن qui suit. — [5] Ms. هلاوو. — [6] Ms. يدوم. — [7] Ms. بلا. — [8] Ms. بعظهم. — [9] Ms. سلمُ.

فاودعوه [1] السجن فى حصن الكهف بسبب تسليم القلعة التى [2] لمصياف الى التتار وقالوا [3] ان ذلك بامره واشارته [4] فحبسوه فى الجب وحبسوا معه ثلثين [5] آخر من الاكابر لانهم كانوا طلعوا الى الكهف خوفًا من التتار فلما تسلموا التتار مصياف حبسوهم فى الجب من ذلك التاريخ الى ان رحلوا التتار وبعد ذلك بمدة يسيرة [6] راى جمال الدين حسن بن نجاء فيما يراه النايم ان المولى راشد الدين منه السلام قد جاء الى عنده [7] وهو قد شرع يشكو له حاله وما هو فيه من الضر فقال له المولى راشد الدين منه السلام يا حسن انت [8] واصحابك [9] تخلصون [10] فى يومكم هذا [11] من السجن قبل الظهر [12] وتروحون [13] الى مصياف واما الصندوق المدفون فى المصطبة باق [14] على حاله وانما التتار عملوا عنده [15] مستوقدة لاجل طبخ الطعام وقد وصلت حرارة النار الى جانب الصندوق فاثرت فيه قليلًا فاذا وصلت الى منزلك فاستخرج الصندوق من مكانه ثم اشرع فى عمارة المشهد الخاص بنا فى الجبل الفلانى والموضع الفلانى كما وصاك والدك ويجب ان تهتم فى ذلك غاية الاهتمام فانتبه الرجل [16] من نومه وقد امتلا قلبه سرورًا وفرحًا ثم بشر رفقاءه بالخلاص من السجن وقص عليهم المنام فسرهم ذلك وقالوا فالحمد لله تعالى حمدًا ابديًا وشكرًا سرمديًا ونساله [17] ان يمن علينا بالخلاص والفرج ويخرجنا من الضيق والحرج ثم جاء اليهم السجان فبشرهم بانه قد وردت [18] عليهم كتب من مصياف بالافراج عنهم ثم خلصوا من السجن قبل الظهر [19] وتوجهوا الى مصياف فلما دخلوا منازلهم

[1] Ms. فاودعوه. — [2] Ms. الذى. — [3] Ms. وقال. — [4] Ms. بشارته. — [5] Ms. تلثين. — [6] Ms. بتخلصو. — [7] Ms. عند. — [8] Ms. بسبب. — [9] Ms. وصاحبك. — [10] Ms. عند. — [11] Ms. باق. — [12] Ms. وتروحو. — [13] Ms. الظهر. — [14] Ms. رد. — [15] Ms. الظهر.

نظر جمال الدين حسن الى مستوقدة النار فوجدها [1] ملاصقًا لموضع الصندوق ثم استخرجه فوجده حرارة النار قد اثرت فيه شيا يسيرًا كما ذكره فى نومه ثم شرع فى عمارة المشهد المبارك وازداد للكلس اوّلاً ثم سير الى الحصن الخراب المسمى بالقاهر ناسا يغولون للمشهد حجارة فجعلوا يخربون بعض المواضع والابنية لاجل اخذ الحجارة منها فوجدوا [2] فى بعض المواضع قبوًا ملآنًا من الكلس فبنى جمال الدين حسن به المشهد وفضل منه بعضه وخبرنا بعض الرفقآء الامنآء ان المولى راشد الدين منه السلام لما ظهرت النبوّة فى الشام جهز اليهم جيشًا من اصحابه وكانت النبوّة يومئذ جمعًا كثيرًا ثم ان المولى منه السلام [راشد] الدين [3] اوصى اصحابه فقال لهم اذا جاءت النبوّة الى جبل بنى عليم فلا تقاتلوهم بكرة النهار بل ذروهم [4] حتى يمتلئوا [5] من العنب والتين لان [6] هذا [7] الجبل كثير الفاكهة [8] واما انتم فياكل [كل] واحد منكم نصف رغيف خبز وقطعة لحم لا غير ثم التقوهم وقت الظهر [9] فى الوقت [10] الفلانى فانكم ان شآء الله تعالى تكسرونهم [11] باذن الله تعالى ثم سارت [12] الرجال [الى] النبوّة كما امرهم بعد ان جعل لكل جماعة منهم مقدما وضمهم [13] اليه وقد سمعوا وصيته وجعلوه نصب اعينهم وكان [14] المولى راشد الدين منه السلام يومئذ فى حصن الكهف وكان على باب الحصن دالية [15] فنزل [16] المولى راشد [الدين] فى اليوم الذى التقيا [17] الجمعان الى تحت الدالية [18] فقعد من اول النهار وبين يديه جماعة واقفون صموت لا يتكلمون والمولى

[1] Ms. فوجدوه. — [2] Ms. فوجدُ. — [3] Il faut, sans doute, placer منه السلام après الدين. — [4] Ms. ادروهم. — [5] Ms. يمتلو. — [6] Ms. لا. — [7] Ms. هد. — [8] Ms. الفاكه. — [9] Ms. الضهر. — [10] Lisez الموضع ? — [11] Ms. تكسرهم. — [12] Ms. شارة. — [13] Ms. وظمهم. — [14] Ms. وكا. — [15] Ms. دليه. — [16] Ms. فنز. — [17] Ms. التقا. — [18] Ms. الديله.

راشد الدين منه السلام مطرق لا ينظر الى احد منهم الى ان
مضى من النهار نحو سبع ساعات[1] فعند ذلك جثى المولى
راشد الدين على ركبتيه ثم ضرب الارض[2] كان بيده[3] ثلاث
مرات وفى كل مرة يقول خدوهم خدوهم ثم بقى مطرقًا على
حاله الى بعد العصر فعند ذلك نظر الى الجماعة وهو يتبسم
ضاحكًا[4] ثم قال يا رفقاء ابشروا بالخير فان اصحابنا قد كسروا[5]
الموتة وقتلوا منهم خلقًا حتى ان فلانًا يكفى ليون قتل سبعة
فى جنب معصرة[6] ولم يقدروا[7] يزووه[8] عن انفسهم[9] وقد قدموا
الينا كتابًا يذكرون [فيه] ان هذا الرجل قتل منهم سبعة
فى جنب المعصرة ثم ذكر لهم جميع ما فى الكتاب قال وسيصل
الكتاب الينا غدا وقت العصر فكان كذلك [و] واقفهم على
الكتاب فوجدوا فيه جميع ما اخبرهم المولى راشد الدين منه
السلام واخبرنى بعض الرفقاء الامناء ان الكهف الذى لقلعة
العليقة فيه صخرة عظيمة بارزة الى خارج ذلك الكهف فقال
المولى منه السلام هذه الصخرة تضر القلعة ثم امر بقطعها
فعملت فيها الصناع اياما وجماعة من اهل[10] القرى[11] فاعيتهم وعجزت
قدرتهم فجاؤا[12] الى المولى راشد الدين فشكوا له حالهم فقام
اعاد الله علينا من بركاته فمشى وفى يده دبوس لطيف الى ان
وصل الى عند تلك الصخرة ثم وكزها بالدبوس فى الطرفين
فانقطعت وانحدرت[13] فى سفح القلعة بقوة شديدة فقالوا يا مولى
ان هذه الصخرة ستضرب كرومنا فعند ذلك قال لها المولى منه
السلام قفى[14] يا مباركة فوقفت فى سفح نزل فيه الاقدام ولما فتح

[1] Ms. سعات. — [2] Il faut suppléer ici soit بعصًا, soit بقضيب, soit le nom d'un autre objet. — [3] Ms. بيده. — [4] Ms. ضاحكًا. — [5] Ms. كسر. — [6] Ms. المعصرة. — [7] Ms. يقدر. — [8] Ms. يزاو. — [9] Ms. انفسهم. — [10] Ms. اهل. — [11] Ms. قرا. — [12] Ms. فجم. — [13] Ms. وانحدرة. — [14] Ms. قف.

الملك الظاهر[1] قلاع الدعوة راى بعض النّواب ناسًا يحرون تلك[2] الصخرة ويسرحونها[3] فسال عن ذلك فاخبروه بان المولى راشد الدين اوقفها هناك فوقفت فامر بان يحفر لها [حفيرة] تمرّ منحدرة الى الوادى فلما حفروا زحفت الى مكان الحفيرة فرسخت وتمكنت بحيث لا يمكن احدًا ازالتها[4] من ذلك المكان ولما اخذ المولى راشد الدين قلعة العليقة كانت اكثر اسوارها بلا كلس فامر بان[5] تبنى بالحجر والكلس والذين يعملون كانوا يرفعون وقت العصر بامره واتفق فى بعض الايام ان صبيًّا حمل حجرة ثقيلة ولما رفعها عن الارض وهى تغلبه فى الجهل الذى تكلفه عض على شفته فقطعها[6] من ثقل الحجرة ولم يعلم احد بحاله فامرهم المولى فى ذلك اليوم بان يرفعوا قبل الظهر[7] فقالوا ولِمَ ذلك فقال ان صبيّا منكم عض على شفته فقطعها من ثقل الحجرة التى[8] حملها فتساءلوا بينهم فعرفهم بحاله فانصرفوا وهم يتعجبون من ذلك ويستعظمونه وكان هذا من بعض برهانه وآثاره[9] ومعجزاته منه السلام واخبرنا بعض الرفقآء الامنآء ان المولى راشد الدين منه السلام نزل من الكهف الى مصياف فاقام بها برهة من الزمان وفى بعض الايام قال[10] لجلسايه اعلموا ان جماعة من الفقهآء قد توجهوا الينا من دمشق وعدتهم اربعون[11] فقيهًا وكبيرهم فلان بن فلان وقصدهم جدالنا والبحث معنا وفى هذه الليلة يباتون[12] فى حمص وفى غد آخر النهار يصلون[13] الى مصياف فاذا وصلوا نزّلوهم فى بستان الجرسق وسيروا غنمًا ودجاجًا بالحياة وقدورًا ومحونًا وملاعق جددًا ودراهم[14]

[1] Ms. الطاهر. — [2] Ms. ذلك. — [3] Ms. يسرجوه. — [4] Ms. ازلتها. — [5] Ms. با. — [6] Ms. omet فَ. — [7] Ms. الضهر. — [8] Ms. الذى. — [9] Ms. واثراره. — [10] Ms. قا. — [11] Ms. اربعو. — [12] Ms. يباتو. — [13] Ms. يصالو. — [14] Ms. ودارهم. En outre, le ms. fait précéder ودارهم des deux mots ويطبخون لانفسهم, qui sont empruntés à la phrase suivante, et qui

ليضربوا[1] بها متى ارادوا[2] ويطلعون لانفسهم متى شاؤا وذلك لانهم يعتقدون انكم لستم بمسلمين فيحرمون طعامكم على انفسهم وجميع ما تذبحون عندهم حرام وبعد الثلاثة ايام فانهم يطلبون[3] الحضور الى عندنا فاذا طلبوا ذلك فعرفوهم انني في الكهف ثم ان المولى راشد الدين منه السلام ركب من بكرة وتوجه الى الكهف واما الفقهاء فانهم وصلوا آخر النهار الى مصياف كما قال ونزلوهم في بستان الجرسق كما رسم وفعلوا بجميع ما وصاهم به ولما طلبوا[4] الحضور قالوا لهم انه في الكهف ثم ارسلوهم الى عنده فامر ان ينزلوهم[5] في دار ولا يدخل عليهم احد ولا يجتمع بهم احد ثم سيّر لهم نفقة على ما جرت لهم به العادة في مصياف ولما استحضرهم قال سنجعل لكل واحد منكم يومًا يختص به ويكون المجادلة[6] والبحث معه في ذلك اليوم الخاص من حيث لا يشارك فيه احد لا بسؤال ولا بجواب اصلًا الى ان ينقطع ويفحم وتبطل حجته او ينتصر ثم لم يزل يبحث مع كل واحد منهم في اليوم الخاص ويقطعه بالحجة البالغة والبرهان القاطع[7] الباهر ثم يشهد اصحابه عليه ويأخذ خطوطهم بذلك الى ان بقي من الاربعين رجل واحد وهو كبيرهم ثم توجه عليه الالزام وعجز عن الجواب قبل العصر فقال لهم المولى يا فقهاء ان طلبت المهلة امهلتك[8] فقال اني لم احد سبيلًا الى التحرج والتخلص من هذا الالزام فعند ذلك اشهد[9] عليه اصحابه بانه قد انقطع وفحم كما اشهدهم على الذين من قبله[10] واخذ خطوطهم بذلك ثم قال لهم ايها

devront, par conséquent, être supprimés. — [1] Ms. ليضعن. — [2] Ms. يراو. — [3] Ms. طلبون. — [4] Ms. يطلبون. — [5] Ms. ينزلهم. — [6] Ms. الجدا. — [7] Ms. القاصع. — [8] Au lieu de امهلتك et de فقهاء, il faut certainement امهلك et فقيه au singulier. — [9] Ms. اشهدوا. — [10] Ms. قبلهم.

الفقهآء انتم تعلمون انكم مذ قدمتم[1] الى هاهنا ما اكلتم طعامًا[2] من طعامنا ولا شربتم عندنا مآءً ولا غيره وانما سيّرنا لكم نفقة لتصرفوها[3] فيما تصنعون[4] لانفسكم من الاطعمة التى تختارونها لانكم تكرهون طعامنا وتزعمون انا ما نحن مسلمين فقالوا قد كان ذلك قبل ذلك الاختبار[5] والتحقيق والايقان والآن فانا لا نشك ولا نرتاب فيكم بل نقول انكم المسلمون الموحدون فقال ان الله عالم ضمايركم وما تخبا[6] [عنه] سرايركم[7] ثم اخذ خطوطهم بانهم لم ياكلوا[8] عندهم طعامًا وقال لهم انتم اظهرتم[9] خلاف ما اضمرتم وسيموت منكم اذا سافرتم فى المكان الفلانى فلان وفلان الى ان عدّ جماعة منهم باسمايهم واسمآء آبايهم واجدادهم وفى المنزل الفلانى يموت منكم جماعة ثم سماهم كما سمى الذين من قبلهم ولم يزل يسمى جماعة بعد جماعة ويذكر انهم يموتون منزلة بعد منزلة حتى سمى تسعة وثلاثين رجلاً ثم قال ويصل كبيركم[10] هذا الى دمشق ويجتمع بقاضى القضاة[11] ويخبره بما جرى لنا ولكم من اوله الى[12] آخره ثم يمضى الى منزله فيموت فى تلك الليلة فلما سافروا اول منزلة مات منهم المسمّون[13] المعينون فى كل منزلة منزلة ثم وصل كبيرهم الى دمشق فاخبر قاضى القضاة بخبرهم جميعه واعلمه انه سيموت فى تلك الليلة كما ماتوا اصحابه فى تلك المنازل فكان كذلك وسال عنه قاضى القضاة من بكره[14] فقيل له ان الرجل قد مات فبقى متعجبا من ذلك لانه تلاقاه[15] وهو فى عافية ليس به عرض ولا فى جسمه مرض وحدثنى بعض الرفقآء

[1] Ms. قدتم. — [2] Ms. صعاما. — [3] Ms. لتصرفونها. — [4] Ms. تصنعو. — [5] Ms. الاختيار. — [6] Ms. تخبه. — [7] Ms. سراريكم. — [8] Ms. ياكلون. — [9] Ms. ظهرتهم. — [10] Ms. كبيرهم. — [11] Ms. القضا. — [12] Ms. و. — [13] Ms. المسماون. — [14] Ms. répète من بكره. — [15] Ms. فلاقه.

العقلاء[1] الحكماء الفضلاء ان الخليفة في بغداد لما سمع بالمولى راشد [الدين] وما وهبه الله تعالى من العلوم والفضائل جمع الف فقيه من الشرق والغرب والعجاء من اهل العلوم الاصوليّة والكلاميّة والرياضيّة[2] والمنطقيّة والطبيعيّة والالهيّة وغير ذلك من العلوم وقال لهم تقهرون[3] هذا الرجل وتقطعون حجته والا فلا جامكية لكم[4] عندي ولا جرايه[5] ثم اختار من الالف فقيه مئة فقيه ثم اختار من المائة عشرة[6] فقهاء ثم اختار من العشرة فقيهاً واحداً يقال له شريف البلاط يعرف العلوم السبعة والاصول وعلم الكلام وغير ذلك من العلوم الادبيّة والطبيعيّة وغيرها وهو واحد اهل زمانه في كل فن[7] فقال للخليفة انا اقطع حجة هذا الرجل واكسته ثم كتب الخليفة الى المولى راشد الدين كتاباً فيه مسائل مستصعبة غوصها[8] وارسله اليه مع شريف البلاط وارسل معه الفقهاء التسعة[9] ليشهدوا[10] للغالب[11] على المغلوب منهما فوصل الى حلب وكان المولى راشد الدين يومئذ في مصياف فقال منه السلام يا رفقاء اعلموا ان الخليفة قد ارسل الينا من بغداد رسولاً يروم مناظرتنا فقال[12] شريف البلاط ومعه تسعة من افاضل الفقهاء[13] الليلة في حلب وفي اليوم الفلاني وفودهم علينا ووصولهم الينا ولما قدموا في[14] اليوم الذي عينه انزلهم في دار نليق بهم وسمر لهم اواني[15] جدداً[16] ونعمه وغنماً بالحياة كما صنع مع الفقهاء الذين من قبلهم ثم استحضرهم في اليوم الثالث فادوا رسالة الخليفة ودفعوها الى المولى راشد الدين فما فضه[17] ولا قراه بل تركه مختوماً بحاله

[1] Ms. الك. — [2] Ms. تقهرو. — [3] Ms. والرئيسة. — [4] Ms. التعقل. — [5] Ms. الكسعد. — [6] Ms. غوصه. — [7] Ms. قت. — [8] Ms. عشر. — [9] Ms. بجيبة. — [10] Ms. ليشهد. — [11] Ms. غالب. — [12] Ms. [illegible] qui doit être [illegible]. — [13] Ms. دمرا. — [14] Ms. [illegible] qui paraît être وهم. — [15] Ms. هذا. — [16] Ms. جداد. — [17] Ms. والى. — [18] Ms. [illegible] كتاب [illegible] فض [illegible].

ثم اخبرهم بجميع ما فيه من اوله الى آخره وقال سنكتب [1] للخليفة جواب ما سالنا عنه ثم نظر الى شريف البلاط وقال هات ما عندك من السوال فقال انى اريد اسالك عن مسآئل ابتدئ بها من آدم الى وقتنا هذا فقال له اىّ آدم من الآدمين آدم الاول ام آدم الثانى ام الثالث ام الرابع ام الخامس ام السادس ام السابع ام الثامن فقال شريف البلاط يا مولى انى لا اعلم [2] غير آدم واحد وهو ابو البشر الذى جلا ذكره فى القرآن فقال له هذا هو آدم الآخر لا آدم [3] الاول قال يا مولاى وهل تعرف آدم غير هذا قال نعم انا اعرف ثلاث ماية وستين آدم وعن اىّ آدم سالت منهم اجبتك عنه وعن الامم التى [4] تناسلت من ذريته وعن اديانهم ومذهبهم الى ان ينقضى دوره وياتى آدم آخر من بعده * فقال شريف البلاط انى لا اعلم [5] بشىء من ذلك [6] قال هل عندك معارضة يمكنك بها ابطال هذى الدعوة فاتى بابلغ ما عنده من الحجج والبراهين فابطلها المولى منه السلام وفسّدها بجوابات [7] لا مدفع لها وجعلها هبآء منثورا وامر اصحابه بان يظهروا [8] معه باثبات حجته فلما عجز هو واياهم عن الجواب اشهدهم عليه بالعجز والتقصير وقال له سنتجادل [9] نحن واياك ونحن معك فى جميع ما طلبته نفسك من المسآئل التى تظن ان لا يقدر عليه وتاتى بجميع [ما تصل] اليه قدرتك وتحتمله طاقتك ونخوض [10] معك فى اىّ علم اردت واىّ شىء اخترت فى ايام متوالية ومجالس متتالية الى ان تستفرغ جهدك وتقف عند انتهآء جدك ثم انصرفوا من بين يديه من بعدما

[1] Ms. شنكتب. — [2] Ms. لاعلم. — [3] Ms. لادم. — [4] Ms. الذى. — [5] Ms. لاعلم. — [6] Ms. répète la phrase, depuis l'étoile, en substituant la première fois بعده à ذلك. — [7] Ms. بجوباة. — [8] Ms. يظهر. — [9] Ms. سنتجازا. — [10] Ms. نخض.

عرفهم لحمه وفهرنهم حجته ولم يزل في كل يوم يستحضرهم ويوردون[1] من المسائل ما يحضرهم والمولى راشد الدين منه السلام في اضيق المسائل يحضرهم ويقهر ضميرهم بالبراهين القاطعة ويقهرهم[2] الى ان نجم شريف البلاط وجحدت[3] نارة ونوازى[4] شرارة وطغا[5] قتامه وتلجلج ظلامه وعجزت[6] قدرته وضعفت قوته ولم يبق له من اصحابه نصير وشهدوا جميعهم عليه بالعجز والتقصير واحد المولى راشد الدين منه السلام[7] خطوطهم بذلك لما ضاقت على صاحبهم جميع المسالك ثم قال لهم علمتم انا لم نحضر لكم طعاماً تاكلونه ولا شيا تشربونه لا من الشراب المباح ولا من الماء القراح بل سيرنا لكم دراهم تتحدون بها لانفسكم ما تختارونه من الطعام والشراب والفواكه ولم تاكلوا شيا من طعامنا اصلا من وقت قدومكم الينا الى حتى انفصالكم عنا قالوا قد علمنا ذلك قال فاكتبوا مكتوبًا بذلك واجعلوه على نسختين نسخة يقف عليها الخليفة تاخذونها صحبتكم والاخرى تكون عندنا ففعلوا ذلك ثم دفع لهم جواب كتاب الخليفة فودّعوه وانصرفوا فلما وصلوا الى حلب مات كبيرهم شريف البلاط فدفنوه ثم ذهبوا الى بغداد فاخبروا الخليفة بجميع ما جرى لهم مع المولى راشد الدين من اوله الى آخره وشهدوا[8] انه ليس له في العالم نظير واخبروه بموت شريف البلاط فتاسف عليه وقال اظن انه مات مسموماً فاظهروا[9] المكتوب فلما وقف عليه الخليفة وشهدوا على انفسهم انهم لم ياكلوا عند المولى طعاماً ولم يشربوا ماء اصلاً مدة مقامهم عنده قال الخليفة هذا[10] رجل ايده الله بقوته واصطفاه

[1] Ms. يوردوا — [2] Ms. ويقهره — [3] Ms. وجحدة — [4] Ms. ونوار — [5] Ms. وصق — [6] Ms. وعزت. Cf. la traduction, p. 149, note. — [7] Ms. منه السلام — [8] Ms. وشهد — [9] Ms. فاظهر — [10] Ms. هذا

من بريته واطلعه على سراير غيبه ومكنون سره وخصه [1] بكرامته وظن شريف البلاط انه يكبته فاماته الله بحسرته ثم انه نظر فى الجواب الذى ارسله المولى راشد الدين منه السلام ودفعه الى الفقهآء والعلمآء والحاضرين فحارت عقولهم فيما تضمنه [2] من الجوابات [3] المقرونة بالحجج البالغة والبراهين الظاهرة والالزامات [4] الدامغة الصادعة بالحق المبين التى يطير الى قبولها عقول العارفين المحققين وتزيل ظلمة الشك بنور اليقين والحمد لله رب العالمين واخبرنى جماعة من الرفقآء الامنآء ان قلعة الرصافة لما امر المولى راشد الدين بعمارتها فى غير مكانها الاول واختار لها المكان الذى [5] هى الآن فيه ظهر فى قلة القلعة صخرة عظيمة ثم جذبوها بالحبال والاخشاب فلم تتحرك من مكانها وبقوا اياما يوسعون فيها وجوه الحيلة ويجمعون لها الرجال فلم يقدروا على تحريكها الى ان قدم المولى راشد الدين منه السلام الى الرصافة ووقف على تلك الصخرة وهم يجهدون فيها غاية الاجتهاد وهى لا تتحرك وقد اعيتهم وامرهم [6] المولى راشد [7] الدين بان يتفرقوا عنها ويبعدوا منها ويشيلوا الحبال والاخشاب ثم امر البنّآء [ان] يبنى حجرين احدهما بعيد عن الآخر بحيث تجىء الصخرة [8] العظيمة [9] فوقهما ثم نظر الى رجل من الحاضرين وقال له تعال ساعدنى فجآء ذلك الرجل من جانب والمولى من الجانب الآخر وجذباها [10] فدارت تلك الصخرة باذن الله تعالى فنزلت على الحجرين المبنيين فجاءت على وفق البنآء بالحط [11] والميزان وصار ما بين الحجرين طاقة فى سور القلعة والناس يخرونها ويسرحونها [12] الى زماننا هذا* وحدثنا كثير من الرفقآء

[1] Ms. وحصه. — [2] Ms. تظمنه. — [3] Ms. الجوباة. — [4] Ms. والالزماة. — [5] Ms. التى. — [6] Ms. وامراهم. — [7] Ms. رشد. — [8] Ms. الصخرا. — [9] Ms. العظما. — [10] Ms. وجذبها. — [11] Lisez بالقسط. — [12] Ms. ويسوجونها.

ان المولى ' راشد الدين منه السلام كان متوجهاً الى الحوان في
ايام خراب اسوارها القديمة وتجديد عمارتها وكانوا في ذلك
اليوم وصلوا الى عتبة باب القلعة وهي العتبة التي تحتها
الطلسم وارادوا ان يفكوها فحضر المولى راشد الدين اليهم من
بين يديه رجلاً خفيفاً يستوقفهم عن قلع العتبة الى ان
يحضر المولى راشد الدين فادركهم الرجل فعرفهم بذلك فاخروا
قلعها وتركوها على حالها الى ان قدم المولى فقال يا هذا لو
قلعتم ' هذه العتبة لافسدتم الطلسم التي تحتها ولم يقدر
احد بعد ذلك يسكن في ذلك المكان من الجنيات ثم امر بان
يَقِسوا العتبة من الجانب الواحد ففعلوا ذلك فلما ارتفعت
بقدر نصف ذراع راوا تحتها حَبَّةً من النحاس فلما شاهدوها
وتحققوها عيانَ امرهم [بان] يردّوا العتبة عليها كما كانت وصار
موضع الطلسم من ذلك التاريخ معلوماً بعد ان كان مجهولاً
واخبرنا بعض الرفقاء الامناء ان نور الدين الشهيد ارسل الى
المولى راشد الدين [رسولاً] ومعه من الاكابر عشرة وكان المولى
راشد الدين يومئذ في حصن الكهف فقال لبعض من كان
عنده اذهب [الى] الجماعة الذين هم في الباب ' فقل لهم
سياتيكم بعد ساعة رسول فاذا جاء لا تتاوبوا ' عليه وخلوه
يطلع هو ومن معه ثم يمشي المولى راشد الدين وحده فقعد
على برج من ابراج الحصن مقابل الباب فلما جاء الرسول وطلع
الى الحصن وراوا ' هو ومن معه المولى راشد الدين قاعداً في ذلك
المكان استهزوا به ' وبما عليه من الثياب فقال فيما بينهم منه
ومن قلاعه فلما حضروا قال تسخرون بنا وتستهزئون ' ' بنا

' Le ms. répète cette phrase, depuis l'étoile. — ' Ms. تقلعوا. — ' Ms. باب. — ' Ms. تتاوبوا. — ' Ms. ورو. — ' Le passage placé entre deux étoiles avait été omis par le copiste, qui l'a rétabli le long

وبثيابنا وتزعمون ان قماشكم خير من قماشنا ومن قلاعنا وهذا فلان يقول ان بقره اخير منا ومن قلاعنا ثم قال منه السلام [طويل]

علىّ[1] ثياب دون قيمتها فلْس ومن تحتها نفْس[2] تُقاسَى بها الإنْس
ثيابكُمْ صُبْحٌ ومن تحتها الدُجَى ثيابى دُجًى وتحت[3] اذيالها شَمْس

فاعترفوا بذنوبهم واحمرّت وجوههم خجلًا ثم اصفرّت خدودهم وادوا رسالتهم وراحوا[4] نادمين على ما صدر[5] منهم بحالهم وحدثنى رجل من النصيرية الذين هم اعدآء الى المولى راشد الدين والفضل فى ما شهدت به الاعدآء[6] وهو رجل من بلد العليقة وكان قد استصحب به القاضى فاجتمعت بهما فقال ذلك الرجل لما تذكرت المولى راشد الدين رآه رجلان من النصيريّة بالقرب من العليقه[7] وقال وها فى كنه مقابل القلعة فقال احدهما للآخر هو المولى راشد الدين صاحب الجبل قال

de la marge, en se dirigeant vers le haut de la page; et encore a-t-il oublié quelques mots. Ainsi, il manque évidemment, comme le montre ce que dit plus loin Râschid ad-dîn, le mot رجل avant فيما بينهم, et, immédiatement après بينهم, les mots ان بقره خير, ou, au discours direct, إنّ بقرى خير. En outre, au lieu de تخرون بنا, le ms. porte بمخرنا (*sic*), et le mot que je rétablis تستهزئون n'est représenté que par تس, qui occupe l'extrême bord du haut de la page. — [1] Ms. عليا. — [2] Ms. نفوس. — [3] Ms. ومن تحت. — [4] Ms. ورحو. — [5] Ms. صد. — [6] Ms. الاعدة; de plus, je rétablis par conjecture فى ما شهدت. Le ms. finit une page par le mot الفضل et en commence une nouvelle par به; mais, suivant sa coutume, le copiste indique au bas de la page terminée ce par quoi doit commencer la page suivante. Or, au lieu de donner simplement le mot به, il a écrit plusieurs mots dont la partie inférieure a disparu, le papier ayant été rongé, mais dont la partie supérieure laisse voir distinctement un ا, puis les trois points d'un *schîn*, le haut d'un ه, et enfin les lettres دة به. — [7] Ms. الفليعه.

نعم وقال لو خرج عليه انسان لاخذ فرسه وسلاحه [الهلك]
وهلك من معه فلما وصل المولى راشد الدين الى القلعة صعد
اليها [1] من يقبض عليهما وبان بهما فهرب احدهما والآخر
مسكوه [2] واحضروه الى بين يديه فقال له ويلك الم تقل انت
وصاحبك [3] عن كيت وكيت ثم ضربه بالترجمة كانت بين
يديه ثم امر بطرده من بين يديه سريعاً واخبرني بعض الرفقاء
عن [4] المولى راشد الدين انه نزل من قلعة مصياف في ليلة ثلج
كثير فركب واخذ معه رجلاً ثم صعد الى ذروة جبل عالي وفي
اعلاه رجمة فامر الرجل بان يمسك الفرس ويقعد بعيداً عنه
وسمعت جماعة من الرفقاء ان المولى راشد الدين كان يكثر
الصعود في الليل الى رؤس الجبال وان جماعة توهموا انه يدفن
شيئاً من الاموال في تلك الجبال واضمروا ذلك في انفسهم فقال
لهم المولى اسأتم [5] بنا الظن وسؤتمونا [6] الى كذا وكذا فبقوا
متخجلين منه وظن ذلك الرجل فيه هذا الظن ايضاً ثم ان
المولى راشد الدين قعد هناك على تلك [الرجمة] الى آخر
الليل ثم ركب ونزل الى مصياف وفي خاطر الرجل انه دفن مالاً
في تلك الرجمة ويريد يرجع اليها لعله يرى اثراً يدله على شيء
مما توهمه فلما وصل المولى راشد الدين الى القلعة قال للرجل يا
فلان انا نسينا فردة السرموجة في ذلك [7] المكان ارجع خاتمها
فوقعت منه هذه الكلمة موقع الوفاق ثم انحرف راجعاً الى ذلك
المكان فوجد فردة السرموجة ولم ير [8] اثراً فاخذها وان بها
الى عند المولى فقال له هل زال ما كنت تتوهمه فينا وظننت بنا
ثم ذكر له جميع ما كان في خاطره فقال يا مولى اني ظلمت نفسي

— [1] Ms. اليهم — [2] Ms. مسكه — [3] Ms. وصاحبك — [4] Ms. ان
— [5] Ms. تلك — [6] Ms. سئم pour اسئم — [7] Ms. سئم pour اسئم
[8] Ms. براى

واسالك العفو وانا نايب الى الله مما جنيت فقال له المولى عفا الله عنك عما سلف واخبرنا بعض الرفقآء الامنآء عن[1] المولى راشد الدين منه السلام انه اقام فى القدموس مدة وكان يكثر الصعود فى الليل الى راس الجبال[2] وكان غلامه يمسك فرسه[3] ويقف بعيدًا عن ذلك المكان ثم تجاسر فى بعض الليالى وتدنى اليه بحيث صار يراه ثم لبث ساعة واذا بنور قد امتد من السمآء الى [ان] صار على المولى راشد الدين ثم انقضّ طاير اخضر له جناحان عظيمان الى بين يديه فى ذلك النور وطالت بينهما المناجاة الى آخر الليل ثم ارتفع ذلك الطاير وغاب ذلك النور وقام المولى راشد الدين [و] اتى ليركب فرسه فاعلمه غلامه بما راه وسال عن ذلك الطاير فقال له انه المولى حسن جاء الى عندنا لننصره اخبرنا عن بعض الرفقآء ان المولى راشد الدين كان نازلًا من القدموس الى مصياف ومعه جماعة فظهرت فى الطريق حيّة عظيمة فبادروا الرجال اليها يريدون قتلها فمنعهم المولى راشد الدين عن قتلها وقال لهم هذا فهد بن الحيطية وهو معذب وعليه ذنوب ولا تخلصوه مما هو فيه وخبّرنى بعض الرفقآء ان المولى راشد الدين راى قردًا مع بعض الحرافشة فى الكهف وهو يرقصه فقال لبعض من كان [عنده] خذ هذا الدينار وادفعه الى القرد فلما اخذ القرد ذلك جعل يقلبه ويطيل النظر اليه[4] ثم شرع صاحبه يبكى عليه ويتاسف ويقول بما ذا تعيش عايلتى بعده فقال المولى راشد الدين اسالوه بكم[5]

[1] Ms. ان. — [2] Ms. الامور. Cette erreur provient de ce que le mot الجبال devait finir une ligne dans le ms. et que la ligne précédente se termine par القدموس. Le copiste s'est trompé de ligne et a écrit الامور, sous l'influence du mot قدموس. — [3] Ms. الفرسه. — [4] La suite du recit prouve qu'il y avait ici quelques mots que le copiste a omis. Il était dit, sans doute, que le singe mourut subitement. — [5] Ms. بكام.

اشتراه فقال اشتريته بمائة درهم فرسم بان يعطوه ' مائة درهم
ولما احضر المبلغ قال سائلك بالذى وهبك هذه المدينة وحقك
بهذه الرتبة تخبرنى ما سبب موت الفرد فقال له المولى ' هذا
الفرد كان ملكا وهذا الدينار مضروب ' باسمه فلما راى ذلك
اذكره ' الله ما كان له من عزة ' ملكه وما حل به وما هو فيه
من الهوان والمذلة فمات من شدة الاسف وحكى بعض الرفقاء
المسايح ان حمامة طارت ثم دخلت من الطاق الى يمين يدى
المولى راشد الدين وجعلت تدور على البساط ' وتبرقم فقال
المولى اعاد الله علينا بركاته اطلبوا فلان بن فلان فلما حضر
قال له المولى هذه الحمامة لك قال نعم يا مولاى قال قد شكتك
الينا والله ان عدت ذبحت شيا من افراخها احرقتك نار الحطب
قبل نار الغضب فقال يا مولاى العفو ثم [illegible] ما بقى يذبح
حمامة اصلا ولا ياكلها ' ولا من افراخها غيرها وحكى بعض
الرفقاء ان المولى راشد الدين منه السلام كان فى مصياف وقد
اراد القصاب ان يذبح ثورا من فرقس الثور وقطع الحبال واخذ
السكين من يد القصاب فى فمه ثم هرب ولم يقدر احد يمسكه
فقال المولى راشد الدين لا تذبحوه فانه قد ذبح فى هذا المكان
سبع مرات بخلف سيده واحكى بعض الرفقاء الامناء ان
رجلا جاء الى عند المولى راشد الدين وهو فى بعض الغرامات
ليسائله عن مسائل مستصعبة وبحنه حجرة احسن ما يكون
من الجبل فلما قرب نزل عنها فهربت منه وجاءت الى يمين
يديه ' وعينها تهمى بالدموع وجعلت تمرغ وجهها على الارض
ودموعها تجرى وهو يقول نعم نعم بسم الله وصاحبها ينظر اليه
واليها وقد ادهشه ما راه منها والمولى راشد الدين يترافق بها

اشره MO ' — مضروب MO ' — امولا MO ' — بعضه MO '
يحسن MO ' — ياكله MO ' — البساط MO ' — عن MO '

ويقول نعم سنقضى شغلك ارجعى الى عند صاحبك الى ان رجعت الى عنده فلبثت قليلاً ثم ماتت فقال صاحبها يا مولاى قد رايت الآن اعظم مما كنت اريد اسال عنه فبحق من وهبك هذه المرتبة اخبرنى ما شان موتة هذه الفرس ومن اىّ شىء ماتت فقال انه شىء لا* يصل به [1] عقلك قال اسالك ان تمن علينا لاعلم ما هو فقال يا هذا ان الفرس [2] هى بنت الملك الفلانى وقد شكتك الينا وقالت انك تجور عليها وتظلمها وتعسفها فسالتنا بان ندعو الله بان يخلصها منك واخبرنى بعض الرفقآء ان جآء من بغداد رجل وبقى يوقد النار ويدخل فيها فما احترق منها [3] شيا فلما وصل الى عند المولى راشد الدين أُوقِعَ عليه الوصية بان [4] يردَ عليه فلما وصل الى عند المولى راشد الدين وادعى انه يدخل فى النار ولا يحترق فكرمه المولى راشد الدين وبسط له بسط الانس ثم جهزه من بكره الى الحمام واوصى القيّم بان يبلغ فى غسله فى الدلوك بالثنان والصابون وامر انه اذا قلع ثيابه ياخذونها جميعًا ثم ياتوا بها اليه وسير له بدلة قماش ففعلوا ما رسم ولما خرج من الحمام وسال عن ثيابه قالوا له قد دفعناها [5] الى الغسال ثم لبسوه غير ذلك القماش واتى الى عند المولى راشد الدين فاحضر له طعامًا اكل الى ان اكتفى وغسل يديه فعند ذلك قال له المولى راشد الدين قد قلت انك تدخل الى النار فما تفرجنا فى شىء من ذلك قال اريد ثيابى فقال له اليس فى نفسك ولا فى الثياب ونحن فما نلزمك ان تدخل الحميم ولا الحرق بل نكلفك فى حصير تدخل فيها ثم تشعل فيه [6] النار ثم امر ان يفعل به ذلك ففعلوا [7] ما امرهم به فاحرق

[1] Ms. يقلبه. — [2] Ms. الفراس. — [3] Ms. منه. — [4] Ms. بنا. — [5] Ms. دفعها. — [6] Ms. فيها. — [7] Ms. répète ici ذلك, que je supprime.

جسمه في النار الطبيعية [1] او هوت نفسه الى جهنم الا بدنه
وكتب المولى راشد الدين الى صاحب [2] فاخبره بذلك فسخر له
القطعة واحترق بعض الرفقاء ان رجلاً من الرصافة كان يحب
المولى راشد الدين منه السلام محبة عظيمة وابنه لا يحبه ولا
يميل قلبه اليه وكان ذلك يشق عليه وعلى امه وكلما شاهده
زادت محبته واشتغل قلبه اليه لا [3] يزداد الا نفوراً فلما اعياه
ذلك شكى للمولى راشد الدين فقال له المولى يا هذا تعال انت
واياه نهار غد الى عندنا فامتثل امره وحضرا جميعاً فسلما عليه
ووقفا بين يديه فنظر الى الشاب وقال له يا هذا امض الى
المكان الفلاني فانك تجيء هناك رجة فاذن [4] منها وقل [5] يا فلان
ابن فلان يقول لك فلان اخرج من مكانك ثم ادخل في هذا
الجلوق [6] حتى اوديك [7] الى عنده ليخلصك مما انت فيه فتخرج
حية عظيمة تدخل في الجلوق فلا تخف [8] منها بل اربط عليها
فم الجلوق واحملها الى عندنا فقال الغلام يا مولاي لا اعلم [9] مكان
هذه الرجة فارسل معه من عرف بها وبمكانها فقدم الغلام اليها
وقال يا فلان بن فلان ارسلني اليك المولى راشد الدين ثم ذكر
له جميع ما اوصاه به فخرجت من الرجة حية مهولة فدخلت
الجلوق فاراد ربطه عليها واراد تحملها لم يقدر بتحميلها عن
الارض فساعده رفيقه الى [ذلك] ثم مشى قليلاً فحدثته نفسه
بان حمل الحية الى عند الذي ارسله اليها لا فائدة فيه وانه
ضرب من الهذاء [10] والعته فعند ذلك ثقلت الحية عليه ثقلاً
عظيماً الى ان جثى على ركبتيه ولم يقدر النهوض فاستغاث

[1] Le mot qui manque est, sans doute, بغداد. — [2] Forme vulgaire, pour صاحب. — [3] M. الضعيه. — [4] M. ولا. — [5] M. فاذن. — [6] M. وقول. — [7] M. وديك. — [8] M. تخاف. — [9] M. لاعلم. — [10] M. الهذيا.

برفيقه فقال له القها[1] على الارض فقال انى *لا اقدر[2] على ذلك فادركه رفيقه فالقاها عنه وقد تحقق ان الذى جرى له بسوء ظنه ثم تفكر ان الذى اطاعت له الحية وعلم انها فى ذلك المكان وخرجت لما دعوتها بالاسم الذى سماها به وقبلت امره وسلمت نفسها اليه طوعًا والىّ اذا اتيت من عنده وكنت رسوله هو اقرب الخلق الى الله تعالى واكرمهم عنده واجلهم قدرًا واشرفهم منزلة واعلاهم درجة ثم ساعده رفيقه على تلك الحيّة فحملها فاذا هى خفيفة جدًا وصار اذا خطرت بباله[3] خطرة[4] السوء تثقل واذا زالت وساوس قلبه تخف الى ان زال عنه الشك والارتياب[5] واستقر[6] فى قلبه اليقين واتى الى بين يدى المولى راشد الدين فامر ان يحل الحلوق فلما حله استبات الحيّة واتت الى سرموجة المولى فوضعت راسها على السرموجة ثم ماتت فقال المولى راشد الدين يا رفقآء هذا[7] فلان بن[8] فلان جعله الله حيّة وحبسه فى هذه الرجمة من عدة خمس ماية عام واليوم فرج الله عنه واما ذلك الغلام فصار ارشد[9] الناس محبة للمولى راشد الدين منه السلام وخبّرنى بعض الرفقآء ان جماعة من اكبار الشالوه[10] ومقدّمى اهل الجبل نزلوا الى عند المولى راشد الدين وكان فى مصياف فاختاروا ورغبوا ان يكونوا[11] من جماعته وداخلين تحت طاعته هم وعشيرتهم وان من عاداه فهو عدوهم[12] ومن والاه فهو وليهم وانهم[13] يحاربون من حاربه ويسالمون من سالمه[14] وكانوا[15] عشرة فاحضرهم المولى راشد الدين من بكرة فسلموا عليه واحدًا بعد واحد وهو يرد السلام على

[1] Ms. القيها. — [2] Ms. لاقدر. — [3] Ms. ببال. — [4] Ms. خطوة. — [5] Ms. والارتاب. — [6] Ms. وستقر. — [7] Ms. هد. — [8] Ms. ان. — [9] Ms. راشد. — [10] Ms. *sic*. J'ignore quel mot se cache sous cette forme. Peut-être est-ce le nom d'un endroit. — [11] Ms. يكون. — [12] Ms. دوهم. — [13] Ms. ونهم. — [14] Ms. سلهو. — [15] Ms. وكانة.

[illegible] واحد منهم وكل واحد منهم اسمه شيبان فلما دخل
الى عند المولى راشد الدين راى الشمس قد دخل نورها من
الكسوة الى بين يديه على البساط فاضمر[1] في نفسه انه
سلامه على الشمس[2] لا عليه ثم سلم فما رد عليه المولى راشد
الدين ثم انصرفوا من بين يديه الى دار الضيافة وبعد ثلاثة
ايام كتب[3] اسماء الذين سلموا عليه في ورقة وسير لكل واحد
منهم خلعة تخص به ولم يذكر شيبان ولا سير له شيئا وامر
المولى الذي ارسل معه الخلع بان يقرا اسماءهم ويعطى لكل واحد
منهم الخلعة[4] المعينة له[5] في الورقة فلما اتاهم بالخلع وقرا اسماءهم
ودفع الى كل واحد الخلعة[6] المعينة له لما بقى شيبان بلا خلعة[7]
فقالوا اصحابه نحن عددنا عشرة وهذه تسع خلع وان راح
العاشر بلا خلعة[8] ينكسر خاطره فذهب ذلك الرجل الى عند
المولى راشد الدين فاخبره بذلك فقال له امض[9] الى شيبان فقل
له يطلب لنفسه[10] من الشمس خلعة[11] كما انه سلم على الشمس
ولم يسلم علينا فمضى الى شيبان فاعلمه بذلك ثم تركهم وانصرف
فقالوا اصحابه يا شيبان اخبرنا بصورة حالك وجليه[12] امرك فقال
اني سلمت على الشمس لا عليه ولاجل ذلك لم يرد علي[13] السلام
والآن فاشهدوا علي[14] يا اخوان اني تايب الى ربي مما[15] خطر في
ذلك الوقت على قلبي واسالوه[16] ان يعفو عني ولا يواخذني
بجرمي وذنبي وقد اخلصت اعتقادي في موالاه[17] هذا الرجل
وتحببه وتحققت وتيقنت ان الله قد كشف له المحجوب واطلعه

[1] Mo. فاضمر — [2] Mo. شمس, sans un ي sur le ش — [3] Mo. [illegible] مضى, لم يذكر — [4] Mo. وكتب — [5] Mo. خلعة — [6] Mo. خلع — [7] Mo. خلع — [8] Mo. خلعة — [9] Mo. خلع — [10] Mo. له — [11] Mo. خلعة — [12] Mo. وجليلة — [13] Mo. خلع — [14] Mo. الى نفسه — [15] Mo. امضى — [16] Mo. عليه — [17] Mo. طلبا — [18] Mo. في — [19] Mo. وسالته — [20] Mo. موالاته

على اسرار الغيوب [1] وما تكنه الضماير وتخفيه الصدور فقال اصحابه ونحن نعتقد فيه هذا الاعتقاد ونحبته عندنا نهاية [2] المطلوب وغاية المراد فبينما هم [3] يخوضون فى هذه المذاكرة [4] التى فيما بينهم قد وصلت خلعة صاحبهم شيبان [5] فطابت نفوسهم واطمانت قلوبهم ورضى عن [6] صاحبهم المولى راشد الدين وراحوا وهم له من الشاكرين واخبرنى بعض الرفقآء ان المولى راشد الدين قال لجلسايه وهو فى حصن الكهف يبنى هاهنا جامع ويخطب فيه فلان وفلان فقال وما [7] يمكنكم فى ذلك الوقت الا المداراة وبنى الجامع فى ذلك المكان واخبرنى بعض الرفقآء ان المولى راشد الدين كان اذا ارسل رجلاً فى شغل الجهاد فى شغل من الاشغال يخبر اصحابه بما يكون امره فيقول يا رفقآء ترحموا على رفيقكم فلان فانه قد قتل فى هذه الساعة فى المكان الفلانى ويخبرهم بجميع ما جرى له وبجميع ما فعل [و]بعد ايام ياتى اخباره وتنقل وتشتهر كما انباهم به المولى راشد الدين وتوصف افعاله ويخبرهم بسلامته وقدومه فى يوم معين فيقدم فى ذلك اليوم كما قال منه السلام واخبرنى بعض الرفقآء عن [8] جماعة من اهل القدموس ان المولى راشد الدين يكون [9] الدار التى [10] فى قلعة القدموس ذات الشباك الكبير واذا عزم بعض الجماعة على امر يريد يفعله كان يجىء الى مقابل الشباك يضمر ذلك الامر فى نفسه ثم يقف فخرج غلام [11] المولى راشد الدين فيقول [12] سيقضى بمشية الله عز وجل فيمضى فيهمّ فى ذلك الشغل فيهين الله تعالى اسبابه وينيسر وينقضى ويقول

[1] Ms. الغيو. — [2] Ms. نهاياة. — [3] Ms. ajoute ici فى à tort. — [4] Ms. المذكره. — [5] Ms. répète ici قد وصلت. — [6] Ms. عنهم. — [7] Ms. قالوما, avec la correction قال en marge. — [8] Ms. ان. — [9] Ms. insère ici فى, que je supprime. — [10] Ajoutez له. — [11] Ms. علام. — [12] Ms. فيقولو. Ajoutez له.

له دع هذا الامر فانه يتعسر فيتركه ولا يتعارض له واخبرني كثير من الرفقاء ان المولى راشد الدين قال توجد هذه القلعة وتبقى في ايديكم المنيعة والكهف والمحصون وما يبقى لكم قاموع فكل ما قال عنه وهو ان هذه القلاع الثلاث يقيمت عاصية من القلاع مدة ثلاث سنين ثم اخذت منهم بعد ذلك فهذا ما اخبرني به افاضل الرفقاء فاقتصرناه في هذه الاوراق والحمد لله الخلاق الرزاق وصلى الله على سيدنا محمد وعترته اهل النور والاشراق صلاة دائمة ما دامت السبع الطباق والسلام جمع هذه المناقب الشريفة الشيخ الفاضل ابو فراس ابن جوشن المنبقي تغمده الله رحمة واسكنه فسيح جنته وغفر الله لنا بتاريخ سلخ شوال ١٢٣

يقيمت M. — هذه M. — والمنيعة قاموع ما يبقا لكم قاموع M. — دمت M. — والسلا M. — Ces mots, depuis l'étoile, sont d'une main récente.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Page 308, ligne 2, au lieu d'*effets*, lisez *bijoux*.

Page 306, ligne 7, au lieu de *camp*, lisez *arsenal*; ligne 14, au lieu de *tirasques*, lisez *chars* [instrument de siège], et supprimez la note 11; *ibid.* au lieu de *draps*, lisez *arbalètes*; le mot porte جرخ, que j'ai corrigé en جرخ.

Page 153, ligne 8, le verbe يوقم manque dans nos dictionnaires.

Page 158, ligne 20, au lieu de تجرخ, il serait préférable de lire فيجرخ.

NOTES SUR LA PALESTINE,

PAR

M. CLERMONT-GANNEAU.

I. — LA CAMPAGNE D'ABIYAH CONTRE JÉROBOAM ET L'EMPLACEMENT DE YECHÂNAH.

Rehabeam, le fils et le successeur de Salomon, ne semble pas avoir engagé de guerre en règle contre Jéroboam, qui avait cependant provoqué le schisme des dix tribus et qui put constituer le royaume d'Israël, en opposition du royaume de Juda, sans rencontrer de résistance sérieuse.

Le livre I des *Rois*, chapitre XIV (verset 30) et chapitre XV (verset 6), nous dit bien que les deux rivaux furent en lutte perpétuelle; mais cet état d'hostilité chronique ne paraît pas, au moins d'après les documents que nous possédons, s'être traduit par de grandes aventures militaires.

La véritable cause de l'inaction du roi de Juda doit être cherchée dans la terrible invasion égyptienne de Chichaq, provoquée probablement par Rehabeam lui-même qui, fuyant la colère de Salomon, avait été autrefois l'hôte et avait pu devenir le client du

roi égyptien, dont il aurait même épousé la fille, d'après l'addition des Septante.

Ce n'était pas lorsque Rehabeam voyait son royaume envahi et sa propre capitale mise à sac par les Égyptiens qu'il pouvait songer à revendiquer par la force ses droits contre un usurpateur tout-puissant.

Le premier mouvement de Rehabeam fut bien d'attaquer les dissidents d'Israël; il rassemble même, à cet effet, une armée considérable (II. *Chroniques*, xi, 1). Mais, tout à coup, il se ravise et renonce, sur l'ordre de Jehovah, à cette lutte fratricide (vers. 4) : לא תלחמו עם־אחיכם.

Il est permis de supposer que l'attitude menaçante de l'Égypte fut bien aussi pour quelque chose dans ce brusque changement de dessein. De fait, Rehabeam, en même temps qu'il abandonne son expédition contre Israël, reporte toute son activité militaire sur la mise en défense de son royaume. Il fortifie les villes, y accumule des provisions et des munitions, y met des commandants, etc... La position de ces villes, toutes situées au sud ou au sud-ouest de Jérusalem[1], montre bien de quel côté s'approchait l'orage.

Le royaume de Juda ne put résister, mais il survécut à cette invasion qui ne fut, en réalité, qu'une sorte de grande *ghazzia* ayant le pillage pour but principal.

[1] Bethléem, Tekoa, Etam, Bethsoum, Socho, Adoullam, Geth, Marcsa, Zif, Adoraïm, Lakis, Azéka, Soraa, Ayalon, Hebron (II. Chroniques, xi, 6 et 10).

Ce fut seulement le fils de Rehabeam, Abiyah ou Abiyam, qui se trouva en état de demander compte à Jéroboam, les armes à la main, de son usurpation.

Le chapitre déjà cité du livre I des *Rois* (vers. 7) se borne à nous dire laconiquement, et dans les termes mêmes du verset 6, qu'il y eut « guerre entre Abiyam et Jéroboam. » Il nous renvoie, pour de plus amples informations, aux Annales des rois de Juda (*Sepher dibrê hayyamîm*), où se trouvent relatés, dit-il, les paroles et les actes d'Abiyah.

C'est peut-être à cette source que le rédacteur des *Chroniques* a puisé les détails circonstanciés qu'il nous donne sur l'histoire de cette guerre [1].

Nous voyons ici Abiyah prendre l'offensive contre Jéroboam qui, depuis dix-huit ans, jouissait du fruit de son usurpation sans avoir été sérieusement inquiété.

Abiyah rassemble une armée de *quatre cent mille hommes*.

Ce chiffre, bien entendu, ne peut pas être pris au sérieux, pas plus que celui de l'armée de Jéroboam, évaluée à *huit cent mille hommes!* par le texte hébreu.

La Vulgate a réduit prudemment ces contingents aux chiffres de quarante mille et de quatre-vingt mille hommes; c'est encore fort honnête. Qu'il nous suffise d'admettre qu'Abiyah attaque son adversaire avec des forces moitié moindres que les siennes.

[1] II, *Chroniques*, XIII. Le récit (verset 3) commence par répéter la même formule que celle du passage I, *Rois*, XV, 7.

Le roi de Juda envahit le royaume ennemi[1] et prend position sur le mont Semaraïm, dans la montagne d'Éphraïm

ויקם אביה מעל להר צמרים אשר בהר אפרים

Là, le récit biblique lui met dans la bouche un de ces discours de convention qui rappellent les procédés de rhétorique chers aux historiens de l'antiquité classique.

Cette longue et véhémente harangue, adressée au rebelle traître et sacrilège, s'étend du verset 4 au verset 13.

Cependant Jéroboam, profitant de sa supériorité numérique, avait tourné la position occupée par Abiyah, de façon à le prendre à la fois en tête et en queue. Le combat s'engage et se termine, malgré ou plutôt à cause de la manœuvre de Jéroboam, qui semble avoir été aussi médiocre général que bon diplomate, par la défaite totale de l'armée d'Israël; elle s'était fait couper en deux en voulant exécuter un mouvement tournant.

N'insistons pas sur le chiffre des pertes : *cinq cent mille hommes!* La Vulgate a le bon sens de ramener ce nombre fabuleux à cinquante mille; il serait plus sage encore de lire *cinq mille*, et de supprimer purement et simplement מאה, *cent*, ici et également plus haut.

[1] Suivant Fl. Josèphe, c'est Jéroboam qui aurait été l'agresseur; en attendant, même d'après le récit de l'historien juif, le roi de Juda n'attend pas l'arrivée de son adversaire, mais se porte à sa rencontre, ἀπαντᾶν τῷ Ἱεροβοάμῳ. (*Antiq. judaic.*, VIII, XI, 2.)

ce qui réduirait alors le chiffre des hommes engagés à quatre mille d'un côté et à huit mille de l'autre; à moins que l'on ne préfère, dans le chiffre des pertes, éliminer le mot אלף *mille*, ce qui le ferait descendre à *cinq cents*, proportion raisonnable, si l'on admet quatre mille et huit mille comme le nombre réel des combattants.

Abiyah vainqueur poursuit Jéroboam et s'empare sur lui de trois villes : Bethel et ses filles, Yechânah et ses filles, et Éphron et ses filles :

וירדף אביה אחרי ירבעם וילכד ממנו ערים את־בית־אל
ואת־בנותיה ואת־ישנה ואת־בנותיה ואת־עפרון ובנותיה

De ces trois villes, *Bethel*, *Yechânah* et *Éphron*, une seule, celle de Bethel, peut être fixée avec quelque précision sur le terrain. Tous les topographes sont d'accord pour placer Bethel à Beitîn, à environ trois heures et demie de marche au nord de Jérusalem; Éphron ou, suivant le Qeri, *Ephraïn*, est considérée généralement comme identique à *Ophrah*, que l'on met avec probabilité, mais sans certitude absolue, au village de Tayyibé, à peu près à une heure au nord-est de Beitîn.

Quant à Yechânah, elle est classée, par les exégètes actuels, au nombre des *desiderata* de la topographie biblique.

Je n'ai pas à m'occuper ici de la question de savoir si Yechânah, dont le nom est transcrit Ἰσανά dans le récit correspondant de Fl. Josèphe[1], est la

[1] *Antiq. juives*, VIII, XI, 3.

même que le village de Ἰσάνας, où eut lieu, suivant le même auteur[1], beaucoup plus tard, la rencontre entre Hérode et Pappus, le général de l'armée d'Antigone. Si ces deux endroits n'en font qu'un, tant mieux; ce que je vais proposer pour le premier s'appliquera alors au second et nous ferons ainsi d'une pierre deux coups.

Quand bien même nous ne saurions pas, d'autre part, ce qu'était la fameuse Bethel, l'une de ces trois villes, la mention de leurs *benot*, de leurs *filles* ou villages dépendants, suffirait pour nous montrer qu'il s'agit là de cités importantes ayant un caractère métropolitain. Fl. Josèphe n'hésite pas à rendre : Bethel et Isana avec leurs *toparchies*, . . . *καὶ τὴν τοπαρχίαν αὐτῆς*.

Les trois villes associées par le récit biblique doivent être assez voisines l'une de l'autre et former un groupe stratégique; leur prise est le résultat immédiat de la défaite de Jeroboam, et c'est en poursuivant le roi d'Israël qu'Abiyah s'en empare. Elles devaient être, de plus, situées sur les confins des deux royaumes; car Bethel marquait à peu près exactement la frontière d'Israël et de Juda, et l'on conçoit difficilement qu'Abiyah ait pu s'annexer autre chose qu'une zone limitrophe de son territoire : cette zone, nettement spécifiée par trois points et enlevée dans un premier moment de surprise, devait être restreinte. Nous ne

[1] *Antiq. judaïq.*, XIV, xv, 1-3. Ce qui tendrait à faire supposer le contraire, c'est que lors de la répétition de cette narration dans les *Guerres*, I, xvii, 5, le nom de Isana est remplacé par celui de Kaná.

voyons pas qu'Abiyah ait poussé plus loin sa poursuite et étendu ses conquêtes.

Cela posé, c'est dans les environs de Beitîn, et de préférence dans les parages nord de cette localité, qu'il nous faut chercher Yechânah. Nous n'avons donc pas lieu d'être surpris si nous ne rencontrons que dans cet unique passage le nom d'une ville aussi importante que semble l'avoir été Yechânah; elle devait appartenir, en effet, par sa position présumée, au territoire d'Éphraïm : or, on sait que le livre de Josué ayant négligé de comprendre dans ses catalogues la liste des cités d'Éphraïm, nous n'avons que fort peu de renseignements sur tout ce qui touche à la région occupée par cette tribu.

Ces diverses considérations m'engagent à adopter pour le site requis le village de *A'in Sinia*, عين سينيا, à environ cinq kilomètres presque plein nord de Beitîn.

A'in Sinia est incontestablement une localité antique. Deux faits suffisent pour le prouver :

L'existence de sources nombreuses et abondantes qui ont toujours dû désigner ce lieu à l'établissement d'habitations : *A'in el-mizrib*, *a'in cheykh H'sein*, *a'in djarab*, *a'in el-merdj*, *a'in el-balloûta*.

Puis la présence d'une grande nécropole taillée dans le rocher. Un des tombeaux [1] a même, gravée au-dessus de la porte d'entrée, une inscription hébraïque en caractères carrés anciens, où j'ai pu déchiffrer le nom de *Hananyah*, *fils de Eléazar*. On aurait aussi trouvé, dans quelques-uns de ces sépulcres, des fragments de ces petits ossuaires en pierre [2] que nous savons maintenant appartenir en propre à la catégorie des antiquités juives.

L'emplacement répondrait à merveille aux conditions voulues; il ne nous reste plus qu'à examiner si le nom arabe satisfait aux exigences de la tradition onomastique, condition essentielle de toute bonne identification de géographie biblique.

Le village de *A'in Sinia*, littéralement « la source de *Sinia* », est situé dans une vallée qui porte comme lui le nom de *Sinia* : ce détail a son importance; car, toutes les fois que nous voyons en Palestine un même nom, d'une forme bien caractérisée, s'attacher à la fois à un village ou une *khirbé*, à un *wâdy*, à un *a'in*, voisins les uns des autres, nous devons être sur nos

[1] J'y ai opéré une fouille. Ce texte inédit a sa place marquée dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*.

[2] *Palestine Exploration Fund, Statements* July 1872, p. 87.

gardes; cette ténacité implique l'antiquité du nom. Ici, l'homonymie de *Aᶜîn Sînia* et *Wâdy Sînia* nous autorise de plus à ne considérer que le mot *Sînia*. Or, ce nom de *Sînia* présente les plus incontestables affinités avec celui de *Yechânah*.

En effet, le mot *Yechânah* que l'on explique, à tort ou à raison, par la racine *yachan* « être vieux », avait toute chance, en passant en arabe, de perdre son *yod* initial, qu'il fût ou non radical; cette aphérèse est de règle pour la plupart des noms géographiques de ce type : *Yeriho* = *Riha*, *Yesimoth* = *Soueîmè*, *Yezrael* = *Zerᶜîn*, etc. *Yechânah* devait donc fournir normalement *chânah*. Suivant une autre règle non moins certaine, le *chîn* hébreu devient un *sîn* arabe; donc *chânah* = *sânah* [1]. Le glissement de l'*â* vers l'*î* n'a rien que de naturel sur ce terrain si meuble de voyelles sémitiques : *Sînah*.

Sans y attacher une importance exagérée, je rappellerai que les Septante transcrivent Ἰεσυνά; on est libre de voir dans cet *υ* un acheminement vers l'*i*, à moins que ce ne soit qu'une simple faute de copiste.

Quant à la naissance de la terminaison *ia*, qu'il ne faut pas confondre avec *iyya* ou *iyyé*, terminaison d'adjectif ou de relatif au féminin, elle se présente dans une foule de noms topiques arabes de cette région; je cite au hasard : *Kebbia*, *Deir Istia*, *Beit Ounia*, *Ain Kefria*, *Sirisia*, *Djildjilia*, *Ferdisia*, *Tar-*

[1] On peut rapprocher de ישן la IVᵉ forme de أَسَنَ « *conserver* quelqu'un, le faire vivre ».

fidia, *Rachania*[1], etc. Dans plusieurs de ces noms, la terminaison *ia* se détache visiblement du thème radical : *Kefr*, *Djidjil*, *Ferdis*, etc.

Nous avons donc le droit, dans *Sinia*, d'isoler *Sin*.

Sinia, qui constitue à la fois une contraction et une expansion consécutive du nom hébreu *Yechânah*, subit lui-même, en arabe, une bien plus curieuse et bien plus forte contraction quand il apparaît sous la forme ethnique; un homme de *A'in Sinia* s'appelle *'Ansâwy*, au pluriel *'Anâswè*. Il est certainement moins difficile d'admettre que Yechânah est devenu *Sinia*, que de croire que *'Ansâwi* est composé de *A'in Sinia*, ce qui pourtant est hors de doute.

Topographiquement et onomastiquement, A'in Sinia a donc tout droit à être acceptée pour l'antique Yechânah.

Il est frappant de voir que Beitin, A'in Sinia et Tayyibé, c'est-à-dire Bethel, Yechânah et Éphron, forment justement un triangle dont la pointe sud est constituée par Beitin-Bethel, et qui devait posséder une réelle valeur stratégique, parce qu'il comprend un plateau élevé formé par l'intersection des versants de la Méditerranée et de la mer Morte, et d'où descendent une quantité de vallées. C'est sur ce territoire, enlevé à Jéroboam, que s'élevaient les *benott* ou villages dépendant des trois villes, représentés aujourd'hui par nombre de ruines ou hameaux épars en cette région.

[1] Comparez les noms de lieux palestiniens terminés en יא dans le Talmud : טוריא. סגרל גוניא. טלסיא. נוריא. כפר לקיטיא etc.

Schwarz avait proposé de voir Yechânah dans un village de Al-Sanim, à deux milles à l'*ouest* de Béthel, village que M. G. Grove[1] déclare avec raison « undiscoverable in any map which the writer has consulted; » en tout cas, il ne figure même pas sur la carte accompagnant l'ouvrage du savant rabbin. Malgré les différences profondes dans le nom et la position de ces deux villages, Schwarz avait-il en vue *Aʿïn Sînia*, ou peut-être les ruines de *Salimiya* qui sont effectivement à l'*ouest* de Beitîn? Il est difficile de le savoir. Je ferai seulement observer que l'édition allemande de Schwarz[2] porte *Al-Sania*, ce qui s'éloignerait moins de *Aʿïn Sînia*. En tout cas, Schwarz ne semble avoir voulu faire ici qu'un de ces rapprochements en l'air dont il n'était que trop coutumier; peut-être même n'avons-nous affaire, dans le cas présent, qu'à une de ces localités imaginaires qu'il crée trop souvent pour les besoins de la cause et qu'on cherche en vain sur la carte.

Il existe une autre localité de Palestine qui porte exactement le même nom que Aʿïn Sînia, c'est la ruine appelée *Khirbet Sînia*[3], située à l'ouest et tout près de Toûbâs, l'antique Thebez, suivant l'opinion généralement reçue.

Cette *Sînia* appartiendrait, par sa position, au

[1] *Smith's Dictionary of the Bible*, s. v. *Jeshanah*.

[2] *Das heilige Land*, p. 125. *Al-salimia*, pour *As-salimia*; dans ses transcriptions Schwarz néglige toujours de marquer l'insertion de l'article devant les lettres solaires (p. ex. p. 224, *Al-sachra* = الصخرة).

[3] Guérin, *Description de la Palestine*, *Samarie*, I, 361.

territoire d'Issachar, sur la limite de Manassé. Il se pourrait qu'ici سيمنا fût l'équivalent onomastique et topographique de שיון, *Chion*, ville d'Issachar, mentionnée entre *Haparaim* et *Anaharat*[1].

L'on sait que précisément le livre de Josué, au lieu de procéder par groupes à l'énumération des villes d'Issachar, les mentionne en suivant la *limite* du territoire de la tribu.

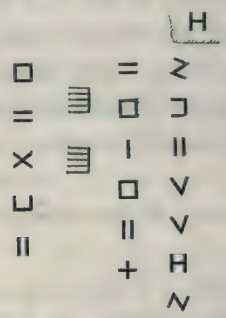
L'*Onomasticon* songe, pour ce Sion, à une localité de nom probablement analogue, auprès du Mont Tabor, ce qui s'éloigne tout à fait de cette seconde Sinta; mais l'on n'ignore pas sur quelles bases fragiles reposent souvent les identifications d'Eusèbe et de saint Jérôme qui, en matière de géographie, avaient toutes les hardiesses des exégètes modernes les plus aventureux.

[1] *Josué*, XIX, 19.

NOTICE DE L'INSCRIPTION LIBYQUE

TROUVÉE À LA MAISON CARRÉE, PRÈS D'ALGER.

L'épitaphe libyque dont j'ai l'honneur d'offrir l'estampage et la copie au Comité des Inscriptions sémitiques a été trouvée récemment, dans la ferme de M. Vanmaseyk, à seize kilomètres est d'Alger. Cette inscription, composée de quatre lignes seulement, est gravée sur un bloc de calcaire brunâtre, à peine dégrossi sur la surface antérieure, et qui mesure quatre-vingt-dix centimètres en hauteur. Les caractères sont apparents, et l'on distingue fort bien celui qui termine la première ligne, quoiqu'il ait été tracé sur le bord de la pierre et dans une cassure. Voici la copie que j'ai faite de cette rustique épitaphe :



La lecture ne présente qu'une difficulté, qui porte sur la troisième ligne, où figure deux fois une lettre

en forme de peigne et pourvue de cinq dents, tournées vers la gauche. Le texte dit :

Iougagoudou Tourarit Qouqou, fils de Matlar.

On ne rencontre nulle part le signe de la troisième ligne ; il n'existe ni sur le monument de Tougga, ni sur les trois cents stèles que nous connaissons. Le caractère qui s'en rapprocherait le plus est la lettre ⵇ, dont la valeur a été attribuée au *q* de l'alphabet français par le savant auteur des *Études berbères*. Cependant, la comparaison même de ces formes en fait ressortir la différence, non-seulement par le nombre des traits horizontaux qui les composent, mais encore par la barre verticale qui sert d'attache à ceux de la présente épitaphe. Il se produit donc ici une particularité relative au système graphique des premiers habitants de l'Afrique. Quelque minime que paraisse la question, elle mérite d'être étudiée ; elle ne demandera qu'un léger effort à la sagacité de M. Joseph Halévy, qui tient plus que nous, peut-être, à compléter le déchiffrement de ces pierres si longtemps dédaignées par nos colons.

A. Cherbonneau.

Alger, 12 avril 1877.

A la demande de la Commission des Inscriptions sémitiques, nous publions cette notice qui n'aurait pu être insérée que tardivement dans le *Corpus*. Nous regrettons de ne pouvoir y joindre le *fac-simile* de l'estampage communiqué par M. Cherbonneau ; mais sa copie des caractères libyques a été fidèlement reproduite.

B. M.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 13 AVRIL 1877.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. le Dr Monier Williams, professeur à l'Université d'Oxford; présenté par MM. Garcin de Tassy et Ad. Regnier.

M. Geffroy, directeur de l'École française de Rome, écrit au Conseil pour le prier de mettre à la disposition de la bibliothèque de cette École la collection complète du *Journal asiatique*. Le Conseil décide qu'un exemplaire du Journal, depuis le commencement de la deuxième série jusqu'à l'année 1876 inclusivement, sera offert à l'École française; il charge le secrétaire-adjoint d'informer M. Geffroy de cette décision et de lui faire savoir aussi que le Conseil recevrait avec plaisir, pour la bibliothèque de la Société, les travaux publiés par les membres de l'École française de Rome.

M. Barbier de Meynard rend compte de l'état d'avancement du dernier volume des *Prairies d'or;* la rédaction de l'index général, plusieurs fois remanié, a entraîné quelques lenteurs;

mais les tables sont aujourd'hui presque entièrement composées, et il est permis d'espérer que la présente année verra la fin de cette longue publication.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n° II, 1876, et part II, n° III, 1876. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings* of the same, n° VIII, august 1876. In-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland*, new series, vol. IX, part I. London, Trübner, 1876. In-8°.

— *Bulletin de la Société de Géographie*, n° de février 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, n°s de septembre-octobre-novembre-décembre 1876. Paris, Challamel. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess, n°s de décembre 1876 et janvier à mars 1877. Bombay. London, Trübner. Paris, Leroux. In-4°.

Bibliotheca indica.

Par la Société asiatique du Bengale. *Bhámati*, by Vachaspati Misra. Fasc. III. Benares, 1876. In-8°.

— *Sama Veda Saṅhitá*, vol. III, fasc. VI. Calcutta, 1876. In-8°.

— *Saṅhitá of the Black Yajur Veda*, fascic. XXIX. Calcutta, 1876. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintamani*, vol. II, fasc. VI. Calc. 1876. In-8°.

Par l'auteur. *Catalogue of Sanskrit mss. existing in Oudh*, by J. C. Nesfield, fasc. VIII. Calcutta, 1876. In-8°.

Par l'éditeur. *The Dinkard*, by Peshotun Dustoor Behramjee Sanjana, vol. II. Bombay, 1876. In-8°. 125, III, p. 65-128, 26, 2, p. 20-122, VI-6 p.

Par l'auteur. *Pali studies*, by Major G. E. Fryer, n° 1. Calcutta, 1875. In-8°, 35 p.

— *The Khyeng People of the Sandoway district, Arakan*, by G. E. Fryer, Major. (Extrait du *Journal asiatique du Bengal*, part. I, 1875.)

Par Mme Grimblot. *Sept suttas pâlis*, tirés du *Dîgha-Nikâya*, par M. P. Grimblot. Paris, Imprimerie nationale, 1876. In-8°, XII-351 pages.

Par l'auteur. *Catalogo dei Lavori di Luigi Amedeo Sédillot*, compilato da B. Boncompagni. Roma, 1877. In-4°, 47 p.

Par l'auteur. *Unser Sonnenkörper*, nach seiner physikalischen, sprachlichen und mythologischen Seite hinbetrachtet, von Dr Schmidt. Heidelberg, Winter, 1877. In-4°, 60 p.

SÉANCE DU 12 MAI 1877.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Redhouse, membre de la Société asiatique de Londres, consultant la Société sur la meilleure manière de traduire les expressions arabes et persanes qu'on rend d'ordinaire par « fausse aurore ».

M. Senart expose au Conseil le plan qu'il a conçu pour la publication, dans la collection des auteurs orientaux de la Société, du texte du livre bouddhique intitulé *Mahavastu*. Il faudrait, pour une telle publication, quatre ou cinq volumes. M. Senart pense qu'il faudrait publier le texte, sans traduction, mais avec des notes, des analyses étendues, et un mémoire sur la langue de l'ouvrage et sur la filiation des légendes qui y sont contenues.

Le Conseil adopte la proposition de M. Senart.

M. Clermont-Ganneau fait une lecture sur le site de la ville biblique Yeschanna, qu'il identifie avec Aïn-Sinia.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, uitgegeven door heet Bataviasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXIII, Afl. 2, 3 en 4. Batavia. Bruining. In-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviasch Genootschap*. Deel XIII, 1875, n° 3 et 4. Deel XIV, 1876, n° 1. Batavia. Bruining. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, mars 1877. Paris. Delagrave. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary*, edited by Jas. Burgess. Part LXVI, vol. VI, april 1877. Bombay. Paris, Leroux. London, Trübner. In-4°.

Par la Société. *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*. 10ᵗᵉ Heft, Juli 1876. Yokohama. Buchdr. des *Echo du Japon*. In-4° obl.

— *Das schöne Mädchen von Pao*. Aus dem Chinesischen übersetzt von C. Arendt (suite). Yokohama. *ibid*. In-4° obl., p. 23-34.

Par l'auteur. *Beiträge zur arabischen Sprachkunde*, von Fleischer (suite; extr. des *Berichte der K. Sächs. Gesellschaft der wissenschaftlichen, philologischen, historischen Classe*. Sitzung am 23 April 1876). In-8°, p. 44-109.

— *The Poetical Works of Behá ed-din Zoheir of Egypt*, by E. H. Palmer. Vol. II. Translation. Cambridge, University Press. In-4°, xxxi-339 pages.

— *Kawi Oorkonden*. Inleiding en transscripte van A. B. Cohen Stuart. Leiden. Brill. In-4° obl., xxix-49 pages.

— *Catalogus Codicum Orientalium Bibl. Acad. Lugduno-Batavæ*, auctore Houtsma. Vol. VI, pars prior. Lugd.-Batav., ap. Brill., 1877. In-8°, 254 pages.

— *A New hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part. VI. London. Trübner, 1876. In-8°.

La version pehlvie du fargard I du Vendidad, publiée, traduite pour la première fois et expliquée par le Dr. W. Geiger (*Die Pehlevi Version des Capitels I des Vendidad*, herausgegeben nebst dem Versuch einer ersten Uebersetzung und Erklärung), Erlangen, Deichert, 1877.

La traduction pehlvie avec ses nombreuses gloses est certainement un des documents les plus précieux que possède la philologie éranienne. En vain l'école védisante la rejette avec dédain ; elle-même souvent est forcée d'y recourir et d'y chercher des renseignements qu'elle ne peut trouver ailleurs. Malheureusement cette traduction est aussi obscure que l'original ; le pehlvi n'est guère mieux connu que le zend

L'an passé, un savant destour de l'Inde promettait une version anglaise complète, et le docteur Haug, par une communication épistolaire, nous annonçait que le premier volume contenant le *Vendîdâd* était déjà en ses mains et qu'il paraîtrait prochainement après révision par lui faite. Depuis lors on n'en a plus entendu parler. Aussi ne pouvons-nous qu'applaudir aux efforts d'un jeune docteur bavarois qui vient d'entreprendre l'œuvre si difficile d'une interprétation de la version pehlvie de l'*Avesta*. Il nous donne d'abord celle du premier fargard du *Vendîdâd*, c'est procéder méthodiquement ; mais peut-être eût-il mieux valu commencer par un morceau moins obscur et s'établir d'abord sur un terrain sûr pour procéder de là à de nouvelles conquêtes scientifiques. Une première difficulté que rencontre l'interprète des livres pehlvis est dans l'absence d'*apparatus criticus*. Le docteur Geiger a consulté plusieurs manuscrits, il serait à désirer qu'il pût également collationner ceux que possédait le docteur Haug et dont les variantes ont une assez grande valeur. Toutefois, les *variæ lectiones* qu'il donne en dessous du texte rendront déjà de notables services aux philologues.

L'écriture pehlvie avec ses signes de valeur multiple est une nouvelle source d'embarras. Tels mots, par exemple, sont lus *danman* ou *gôman*, *souak* ou *jîvak*. Il est souvent im-

possible d'arriver à une lecture certaine et de déterminer le sens ou l'étymologie d'un terme. M. Geiger suit le mode de transcription adopté par Spiegel et emploie à cette fin les caractères hébraïques dégagés des points-voyelles. On se demande si le système de la transcription européenne ne serait point préférable ; il est vrai qu'il requiert une détermination précise des sons vocaliques, souvent très-aventureuse.

Cette première œuvre de M. Geiger, que d'autres doivent suivre, comprend le texte transcrit de la version du premier fargard, puis une traduction et en dernier une discussion de l'interprétation des passages les plus difficiles. M. Geiger procède avec ordre et méthode. Dans la traduction il distingue, matériellement même, les gloses de la version proprement dite dont l'origine est très-différente. Là où l'une ou l'autre lui semble en défaut, il cherche l'origine de l'erreur. Partout, et nous devons l'en féliciter, il suit la méthode strictement scientifique de l'école éraniste et demande le sens d'un livre au langage et aux conceptions du temps où il a été écrit. Plusieurs de ses explications amènent des résultats assez intéressants ; il en est ainsi des gloses qui concernent Merv et Harahmand et de plusieurs autres passages. Ce n'est point à dire que nous partagions toutes les opinions de l'auteur ; mais cela ne préjudicie point au jugement favorable que nous croyons devoir porter sur son œuvre. Trop souvent, il nous semble, la critique méconnaît son véritable rôle et ne se préoccupe que des opinions personnelles de celui qui l'exerce. Un livre ne trouve grâce aux yeux de maint recenseur qu'à la condition de répondre entièrement aux vues propres de ce dernier, fussent-elles même erronées.

C'est donc sans vouloir déprécier en rien le travail de M. Geiger que nous signalons, entre autres points de divergence, le commencement du premier fargard. M. Geiger adopte l'interprétation de Spiegel qu'il trouve simple et naturelle. Pour nous, il nous est impossible de comprendre comment cette expression : *un lieu qui n'a de charme de nulle part*, peut être l'équivalent de celle-ci : « un lieu qui n'a point de

charmes d'ailleurs que de lui-même, qui a tous les charmes en soi et par soi »; et comment la contradiction contenue dans ces termes : « un lieu plein de charme qui n'a d'agrément de nulle part », disparaît si l'on soutient qu'il s'agit ici de l'amour de la patrie que rien ne permet ici de supposer si ce n'est une de ces gloses pehlvies dont tout le monde connaît la valeur.

Ce n'est point, du reste, l'*Aryâna vaeja* que nous reconnaissons dans cette description, comme le pense M. Geiger, mais, au contraire, c'est tout ce qui est en dehors de ce lieu enchanté. Nous ferions aussi des réserves pour la traduction de plusieurs gloses. Mais ce sont là des détails. Nous espérons que le savant auteur continuera des recherches et des travaux qui contribueront certainement à favoriser les progrès de la science. Formé à bonne école, M. Geiger ne peut être pour les éranistes qu'un utile auxiliaire.

C. DE HARLEZ.

BOURAHA, Histoire malgache, par M. Marre de Marin.

Il n'existe, dans l'Océan Indien, en vue des côtes orientales de Madagascar, sur une étendue de plus de quatre cents lieues, qu'une seule île de quelque importance : située à la hauteur et vis-à-vis de la *Pointe-à-Larrée*, dont elle est séparée par un canal d'une lieue et un quart environ, elle s'étend, en latitude sud, de 16° 37′ à 17° 6′ sur une longueur d'une douzaine de lieues et une largeur moyenne de deux à trois lieues. Cette île, sur laquelle flotte le drapeau de la France, nous l'appelons *Sainte-Marie;* les Anglais l'appellent à tort *Nossi-Ibrahim* (île d'Ibrahim); son véritable nom, celui que lui donnent les indigènes et les Malgaches, c'est *Nossi-Bouraha* (île de Bouraha) [1].

[1] *Nosy*, en malgache, signifie « île »; *Nosi-Bé*, « île grande ». Si ce dernier nom, bien connu, a été donné à une île minime en comparaison de Mada-

Bouruha est le nom d'un pêcheur de baleines fameux dans les traditions betsimisarakas, et ce personnage n'a absolument rien de commun avec Ibrahim ou Abraham. Le capitaine Carayon, alors qu'il était commandant par intérim de l'établissement français de Madagascar, ayant eu par hasard connaissance de l'histoire de *Bouruha*, l'a racontée dans une intéressante notice mise en tête de son *Histoire de l'établissement français de Madagascar pendant la Restauration*[1]. Il a pensé avec raison que, lorsqu'on étudie les temps reculés d'un pays sans monuments littéraires, on est bien forcé de recueillir avec soin les traditions orales comme des sources de connaissance et comme des matériaux pouvant servir à l'histoire d'une portion de l'humanité. Cette vérité générale doit s'appliquer tout particulièrement à Madagascar, pays qui est demeuré fermé jusqu'en 1865[2] aux recherches des géographes et des naturalistes, et dont les philologues français et européens ignorent complétement, encore aujourd'hui, l'idiome si curieux et si digne d'intérêt. L'histoire de *Bouruha*, telle que la raconte le capitaine Carayon, est écrite en un style qui appartient en propre à notre sympathique compatriote et diffère essentiellement du style des conteurs indigènes.

HISTOIRE DE BOURUHA.

Version donnée par le capitaine Carayon.

« *Bouruha* était un grand pêcheur de baleines dans une contrée éloignée. Ayant, un soir, perdu la terre de vue et ne pouvant retrouver sa route, il erra plusieurs jours au gré des

gascar, c'est que cette île elle-même, plus grande que la France, est appelée, en malgache, *Tane Be*, c'est-à-dire « la Grande Terre ».

[1] *Histoire de l'établissement français de Madagascar, pendant la Restauration*, précédée d'une description de cette île et suivie de quelques considérations politiques et commerciales sur l'exploitation et la colonisation de Madagascar, par L. Carayon, capitaine d'artillerie et ancien commandant, par intérim, dudit établissement. 1 vol. in-8°, chez Gide, 1844.

[2] Les premières explorations de Madagascar ont été faites par M. Alfred Grandidier, de 1865 à 1870.

vents et des flots, et arriva enfin, exténué de faim et de fatigue, dans une île habitée seulement par des femmes. Celles-ci, qui n'avaient pas fait vœu de chasteté, accueillirent avec empressement *Bouraha* et les siens, brisèrent leur pirogue pour les mettre dans l'impossibilité de s'en retourner, et usèrent sans ménagement de leur bonne fortune. Notre héros, ayant vu successivement tous ses compagnons mourir à la peine et voulant se soustraire à des exigences qui menaçaient également sa vie, se cacha dans les rochers du rivage, d'où il ne sortait que la nuit pour pourvoir à sa subsistance. Interpellé un soir par un énorme poisson sur le motif qui le faisait sortir à une heure aussi indue, il lui raconta sa mésaventure et lui témoigna son chagrin de ne pouvoir s'échapper. « Montez, « répliqua le poisson, montez sur mon dos, et, si vous me « promettez de me fournir abondamment de coquillages, je « vous déposerai sur la première terre que nous rencontre- « rons. » C'est ainsi que *Bouraha* arriva à l'île Sainte-Marie, à laquelle il donna son nom, et y introduisit l'art de construire les grandes pirogues en planches et celui de les appliquer à la pêche du baleineau. »

Telle est, en substance, l'histoire de *Bouraha*, d'après la version du capitaine Carayon. Elle avait été racontée antérieurement à M. l'abbé Dalmond, préfet apostolique de Madagascar; et celui-ci, en 1842, c'est-à-dire trois ans avant la publication du livre du capitaine Carayon, l'a insérée dans son ouvrage intitulé : *Vocabulaire et grammaire pour les langues malgaches, sakalave et betsimisara*[1]. Nous allons reproduire fidèlement et sans la moindre modification le texte betsimisarake de l'abbé Dalmond, en l'accompagnant d'une transcription conforme à l'orthographe malgache universellement adoptée dans tous les livres qui s'impriment maintenant à Tananarivou, et qui est proprement l'orthographe hova.

[1] *Vocabulaire et Grammaire pour les langues malgaches, sakalave et betsimitsara* (sic), par M. l'abbé Dalmond, préfet apostolique de Madagascar. 1 petit volume in-8°. Ile Bourbon, imprimerie de Lahuppe, à Saint-Denis, 1842.

Texte
d'après l'orthographe bétsimisaraka.

BORAHI.

I Ra-Boraho nandeha mivorany, nahita trozo ni ombi anazi : n'ni-dusin trumu hiu ni fakan zaroo, hark ombi aluiruebe. Zaroo an dakan nivolan : tosu ti tadi. I Ra-Boraho nivola : Hehe, hozi, toi tosa ko ni tadi, ino ovoza ko ramo, amini ion tru avi. Zaroo ombi favitsh-be, zaroo nahita tany, mitsa zaroo ni tadi ; zaroo nandeha tikiaratsh tanehiu. Tsoi helahe samba raik, viave tsintresh ; tsofa, zaroo lalahe amini Ra-Boraho, mate ziahi. I Ra-Boraho raik foa tavola ; hizi nitsoro an tranghu n' antivavo, nacou anazi anghatiu vatra. Ioan oi andro-abe, hizi nandeha namitra. Andro raik hizi nivola : Zaho andeha namitra hark rui andro ; rui andro lava, hizi avi, nandeha tan tsirangha, hizi nahita Sorokei, nivolan amin azi : tsikira anau amimu zaho, mandeana anao, tsikira ha anau mangeho zaho, mapetraha. Sorokei nipetraka. I Ra-Boraho nalak kakazo be, natsoni anoei tahezo ni Sorokei ; avisoi hoi mandeha tan rano, nivolan hanao anitsavy hou ; zaho andeha, mangharo ho zaho anao ; he, hoi anitsavy hou ; ano ombi hangho tsarabe anao. Nandeha I Ra-Boraho, nakatsh ambony ni Sorokei ; hizi hou,

Texte d'après l'orthographe malgache généralement adoptée.

BORAHY.

I Ra-Boraha nandeha mivo-, nahita trozona ni ombiko' anazy. Indaro tua trozona io ny fakana ra-ro mikaraka omby atsy atsotra. Zaroo an'dakana nivolana : « Tosoo ny tadi-y ». I Ra-Boraha nivolana : « Hehe, ho'zy, ity tosa ko ny tady, ino ivozan-ko amy ny tanna ko avy ». Zaroo omby favitra-be, zaroo nahita tany, nitosa zaroo ny tady, zaroo nandeha tafiakatra tany io. Tsiry lehalahy samba raiky, viavy tsintra. Tsy ela zaroo lehilahy amin' I Ra-Boraha maty ziaby. I Ra-Boraha raiky foana tavola. Izy nitsoro an-trango n' antibavy, natao anazy angaty ny vatra. Ioan' andro-afina izy nandeha ho mamintana. Andro raiky izy nivolana : « Zaho handeha ho mamintana mikaraka roa andro. Roa andro lava, izy avy ; mahombiy tangy e-rangana, izy nakiro Sorokay. Nivolan' amin' azy : « Ireko anao hamono zaho, andeha anao ; ireko ia anao mandeoa Zaho, mapetraha ». Sorokay nipetraka. I Ra-Boraha nalaka kakazo be, nangatao amy ny tabezana ni Sorokay, avi-tao izy nandeha tan-drano, nivolana amin' anitsavy-ao : « Zaho mandeha, mangano tsara be anao ». — « He, hoy anitsavy-ao, ano omby angy tsarabe anao ». Nandeha I Ra-Boraha nakatra ambony

bark numbi ta Nosi-Burahe. Hizi niditsh tan kuala. Avi n' hulun nandea tirantu, nahita Surukei, milaza tan tana : misi raha be ankou ankuhala : avi ni hulun maru, nitunra lakan nahita i Ra-Burahe : ravaravu zareo. Aveu Ra-Burahe nivolan : tihinu ranu zaho. Surukei nivolan tamin azi : tumbua tunru ni ara : nanun zen i Ra-Burahe : avi ni ranu tsarabe, ninun hizi miaru hulun maru-be. I Ra-Burahe nivolan tamin zareo : Surukei namelun zaho, nitunra anahe tanketu; hizi baba ku, hizi nini ku, hizi ava ku, hizi tumpu ku, anu zaha tsarabe amin azi. Namin zareo ani maru : tsi nihinan hizi. Avitankeu zareo nalak ima, nami zareo anazi : hizi nihina bark buki : hizi nandea. Avitankeu Ra-Burahe nivolan : anareo ziabi ava ku, tia zaho; aza oma ni Surukei barkize : hizi fadi.

Vita.

ny Sorokay. Izy loso mbáraka nahomby Nosi-Boraha; izy niditra amin' koala. Avy ny olona nandeha ty ranta, nahita Sorokay, milaza an-tanána : « Misy raha be angy ankoala ! » Avy ny olona maro, itonrana lakana hahita I Ra-Boraha, ravoravo zareo. Aviteo Ra-Boraha nivolana : « Ti-hinondráno zaho ! » Sorokay nivolana amin' azy : « Tombakáo tondro ny haranga ! » Nanao zany I Ra-Boraha; avy ny rano tsarabe, ninon izy miharo olona maro. I Ra-Boraha nivolana amin' zareo : « Sorokay namelon' ahy, nitondra ahy andrak' eto. Izy baba ko, izy neny ko, izy hávana ko, izy tompo ko; anó raha tsarabe amin azy ! » Nangamy zareo hanina maro, tsy nihinana izy. Avitankeo zareo nálaka hima nangamy zareo anazy. Izy nihinana mbáraka voky, izy nandeha. Avitankeo Ra-Boraha nivolana : « Anareo ziaby hávana ko tiavo zaho ! Aza hômana ny Sorokay ambarakizay, izy fady !

Vita.

OBSERVATIONS.

La comparaison de ces deux textes, mis en regard l'un de l'autre pour plus de commodité, nous amène à formuler les observations suivantes relatives aux principales différences d'orthographe qu'on y constate *a priori*.

1° Notre lettre *u* représente un son inconnu des Malgaches et conséquemment ne fait pas partie de leur alphabet; partout où cette lettre se rencontre dans le texte de M. l'abbé Dalmond, il faut la prononcer *ou*. Mais, dans le malgache,

il est universellement admis aujourd'hui que ce son en s'écrit à l'aide de notre voyelle *o* sans accent. Si l'on voulait figurer le son *o*, il faudrait surmonter cette lettre d'un accent aigu.

2° Dans le système orthographique en usage, l'*i* final des mots doit toujours s'écrire *y*. Ainsi, *anazy*, *omby*, *tady*, *amy*, *azy*, etc., et non *anazi*, *ombi*, *tadi*, *ami*, *azi*, etc.

3° Tous les mots, en malgache, finissent par une voyelle, et toute consonne a sa voyelle inhérente. Le malgache n'admet pas le redoublement d'une consonne dépourvue de voyelle; il n'admet pas non plus deux consonnes différentes se suivant sans voyelle interposée, à moins qu'elles ne soient précédées d'une nasale. Des terminaisons de mots telles que *tsk*, *trsk*, ne sont donc pas correctes; et, en les écrivant, M. l'abbé Dalmond a rendu de son mieux, mais imparfaitement, des articulations composées que les Malgaches ont une manière particulière de prononcer et qu'il est impossible de rendre complétement avec nos caractères alphabétiques. Il est à remarquer d'ailleurs que chacune des articulations composées *dr*, *tr*, *ts*, s'écrivait autrefois avec une seule lettre, comme le prouvent les manuscrits arabico-malgaches conservés, au nombre de neuf, dans notre Bibliothèque nationale. C'est ainsi que le javanais a précisément dans son alphabet la cérébrale ڊ, lettre forte, corrélative du د (*d* ordinaire), qui figure la dentale ڊ modifiée par l'application de l'extrémité de la langue contre le palais, et aussi la cérébrale ت, lettre forte corrélative du ت (*t* ordinaire), qui représente la dentale ت modifiée par l'application de l'extrémité de la langue contre le palais.

4° Les syllabes finales *ka*, *tra*, *na*, du malgache, sont appelées muettes, parce que souvent elles se suppriment; mais cette suppression totale ou partielle ne peut avoir lieu qu'en conformité de règles euphoniques indiquées dans notre grammaire malgache[1]. Dans le texte de M. l'abbé Dalmond, ces

[1] *Grammaire malgache*, fondée sur les principes de la grammaire javanaise, par Mayeu de Marin, 1 vol. in-8° de [illegible] pages. Chez Maisonneuve, Paris, 1876. Cette grammaire malgache est la première qui ait été publiée

règles sont constamment enfreintes ou plutôt inappliquées, faute d'être connues. Dès la première phrase, on lit *nitumbu anazi*, au lieu de *nitombok' anazy*. Le mot *tomboka* signifie proprement « coup de sagaie ». En donnant à cette racine la préfixe verbale *mi*, on en fait le verbe *mitomboka*, « sagayer, donner des coups de sagaie »; pour exprimer le temps passé, il suffit de changer l'initiale *m* de la préfixe en *n*, et l'on a ainsi le passé *nitomboka*. Mais ce verbe, se terminant par l'une des trois syllabes muettes *ka*, *tra*, *na*, et se trouvant suivi immédiatement d'un mot commençant par une voyelle, doit perdre seulement sa voyelle finale, et il faut écrire *tombok' anazy*. Si, au lieu d'une voyelle, l'initiale du mot qui suit *tomboka* eût été une des sept consonnes *f*, *h*, *l*, *r*, *s*, *v*, *z*, la terminaison *ka* eût disparu tout entière et ces consonnes initiales auraient été changées, savoir : *f* en *p*, *h* en *k*, *l* en *d*, *r* en *dr*, *s* en *ts*, *v* en *b*, *z* en *j*. De même *foana tavela*, bien que la voyelle finale de *na* ne se fasse pas sentir dans la prononciation, ne peut jamais s'écrire *fua tavela*, comme le porte le texte de M. l'abbé Dalmond; cette suppression radicale de la syllabe *na* est, dans ce cas, contraire aux règles de la grammaire malgache et aux lois euphoniques. Mais il serait inutile d'insister plus longtemps sur les défectuosités orthographiques que présente le texte de M. l'abbé Dalmond. Cela n'a rien d'ailleurs qui puisse étonner quand on a lu la petite grammaire malgache condensée en dix-huit pages que le vénérable auteur a insérée dans son vocabulaire sakalave et betsimisarake; car cet opuscule est encore plus erroné que le texte dont nous nous occupons en ce moment. Il suffit de dire que M. l'abbé Dalmond a complétement ignoré l'existence des particules affixes dans le malgache, et particulièrement l'emploi des préfixes verbales qui sont comme la clef de voûte du malais, du javanais, du malgache et de tous les idiomes issus du *Grand-polynésien;* c'est ainsi que, n'ayant

en Europe; elle est présentement en usage à *La Réunion* et à *Mayotte*, où elle a été introduite par M. le Ministre de la marine sur la demande des Conseils coloniaux de ces deux îles.

pu reconnaître dans le malgache les préfixes verbales *man*, *mang*, *man*, *mam*, *mi*, qui correspondent exactement aux préfixes usitées en malais et en javanais. M. l'abbé Dalmond a cru de bonne foi que « la plupart des verbes malgaches commençaient par *m* à l'infinitif, et qu'il y avait deux conjugaisons : la première pour les verbes précédés du sujet, la seconde pour les verbes qui en sont suivis. »

Plutôt que de prolonger la démonstration d'un fait incontestable et incontesté, nous aimons mieux prendre dans le texte malgache une vingtaine de mots racines, et mettre en évidence leur identité avec les mots correspondants des principaux idiomes de la Malaisie. Cette simple page de texte va nous fournir l'occasion de faire sentir toute l'importance qu'aurait un vocabulaire comparatif complet du malgache et des idiomes des archipels de la Sonde, des Moluques et des Philippines [1].

1. Boire. En malgache, *minona* (prononcez *minounn*); en javanais et en sounda, *inoum*; en malais, *minoum*, en battak, *minoum*; en dayak (Bornéo), *manganoum* « emplir d'eau »; en makassar, *inoung*; en bouguis, *minoung*; en tagala et en bisaya, *inoum*.

2. Bois. En malgache, *hazou*; en javanais et en sounda, *kayou*; en malais et en dayak, *kayou*; en battak, *hayou*; en makassar, *kayou*; en bouguis, *kadjou*; en tagala et en bisaya, *kahong*; chez les Alfoures, *kadjou*.

3. Cuivre. En malgache, *vata*; en javanais, *poti*; en sounda, *peti*; en malais, *peti*; en battak, *poti*; en dayak, *pati*; en makassar et en bouguis, *patti*.

4. Corde. En malgache, *tady*, et chez les Sakalaves, *taly*;

[1] L'intérêt de cette étude, que nous avons l'espoir de mener à bonne fin, apparaîtra plus grand encore, quand on saura que le malgache n'a de racines communes avec les langues issues du grand polynésien que celles qui sont étrangères au sanscrit, c'est-à-dire les racines antérieures à l'introduction de l'hindouisme dans Java et l'archipel indien.

en javanais et en sounda, *tali;* en malais, *tāli;* en battak, *tali;* en dayak, *tāli;* en makassar et en bouguis, *tali;* en tagala, *tali* (ligature); en bisaya, *talika* « attacher ».

5. Deux. En malgache, *roua* et *rouy;* en javanais, *ro;* en sounda, *douwa;* en malais, *doua;* en battak, *douwa;* en dayak, *douai;* en makassar, *rouwa;* en bouguis, *douwa;* en tagala, *dalawa;* en bisaya, *deha;* en kawi, *douwi;* en polynésien, *oua* et *loua;* en hova, on dit *kirouarou*, et dans les provinces, *kiroiroy*, pour « mis par deux, mis deux à deux »; en javanais, on dit *karoron*.

6. Eau. En malgache, *ranou;* en javanais, *ranou* « étang, amas d'eau »; en sounda, *danou;* en malais, *dānao*, et aussi *ranou;* en battak, *danou* « étang »; en dayak, *danoum;* en tagala et en bisaya, *danao;* en nias, *idaneu* « étang ».

7. Gens. En malgache, *oulounā;* en javanais, *ouloun* « sujet, soumis, je, moi, nous »; en malais, *orang;* en dayak, *olo, olon;* en kawi, *ouloun* « sujet, soumis, je, moi, nous ».

8. Île. En malgache, *nosy;* en javanais et en sounda, *nousa;* en kawi, *nousya;* c'est la racine *poulo* « île », qui est usitée en malais, en lampong, en battak, en bâli, en madoura, en tagal et en bisaya, et qui est même employée en javanais et en sounda, concurremment avec *nousa*, de provenance kawi.

9. Jour. En malgache, *androu;* en javanais et en sounda, *hari;* en malais, *hari;* en battak, *hari;* en dayak, *andao;* en makassar, *allo;* en bouguis, *assou;* en tagala, *alaou;* en bisaya, *adlaou*. Un fait curieux à noter se présente ici : c'est la coexistence de deux racines distinctes, l'une sanscrite (*hari* « le soleil »), et l'autre grand-polynésienne, conservée dans le malgache et les idiomes de Bornéo, de Célèbes et des Philippines.

10. Maître. En malgache, *tompou;* en javanais, *empou* est un titre qui se place devant les noms des grands person-

nages, en malais, *ampou* et *peny ampou*; en battak, *ompou*, en dayak, *tempou*, en makassar, *tompou* et *opou*; en bouguis, *tippou*, à Amboine, Bourou, Ceram, Gilolo, on emploie le mot *opou*, chez les Alfoures, on dit *ôpo* et *ôpou*; à Limoon, *opou* est le titre du prince; à Saleyer, c'est le titre de douze chefs qui appellent eux-mêmes *opou bakka* « grand maître ou grand seigneur » le gouverneur hollandais de l'île Celebes et dépendances.

11. Male, Mari, en parlant de l'espèce humaine. En malgache, *lahi*; en javanais, *laki*, en sounda, *lalaki*, en malais *laki*; en battak, *laki*; en makassar, *lahi*, en bouguis, *lai* ou *kalaki*; en tagala et en bisaya, *lalaki*.

12. Mère. En malgache, *réni*; en kawi *rénu* « mère ». Il est tout à fait remarquable que cette racine kawi n'a été conservée dans aucun des idiomes de l'archipel indien, et qu'elle ne se rencontre plus que dans le malgache.

13. Moi. En malgache, *ahou* et *hou*; en javanais et en sounda, *ahou*; en malais, *akou*, et, par contraction, *kou*, quand ce pronom personnel joue le rôle d'adjectif possessif, en battak, *ahou*, en dayak, *akou*; en makassar et en bouguis, *kou*, en tagala et en bisaya, *akou*; en polynesien, *aou* et *aki*.

14. Mort. Mourir. En malgache, *maty*; en javanais, *mati* « mourir », *et pati* « mort »; en malais, *mati* « mort, mourir », en battak, *mate*, en dayak, *matey*, en makassar et en bouguis, *maté*, en tagala et en bisaya, *patay*, en polynésien, *maté*, chez les Lampong, *mati*, à Bali, *mati*, en madoura, *pati*.

15. Père. En malgache, *baba*, en javanais, *bapa* et *bapak*, en sounda, *bapa*, en malais, *bapa* et *bapak*; en battak, *bapa*, en dayak, *bapa*, en makassar et en bouguis, *bapa*, en tagala et en bisaya, *bapa*, en bali, *bapa*; en madoura, *bapa*.

16. Frère, Sœur. En malgache, *toumboka*; en javanais et en sounda, *toumbak*, en malais, *toumbak*, en battak, *tem-*

bak « lancer la sagaie »; en dayak, *toumbak;* en makassar et en bouguis, *toumba;* en tagala et en bisaya, *toumbok*.

17. Pleine mer, Haute mer. En malgache, *alaoutra;* en javanais et en sounda, *laout* en malais, *laout;* en battak, *laout* en dayak, *laout,* « rivage »; en makassar, *lāou;* en tagala, *laot,* « la haute mer »; en bouguis, *tâsi,* en dayak, *tasik,* en bisaya, *tasik,* signifient « mer »; en kawi, *laout* et *tasik* signifient, l'un et l'autre, « mer »; en madoura, ces deux termes ont encore cette même signification. Ces deux termes se retrouvent dans les noms des deux lacs les plus remarquables de l'île de Madagascar : le lac *Alaoutra,* le plus grand de tous, situé dans la vallée antsianake, et le lac *Tasy* ou *Tasik* qui n'est situé qu'à dix lieues O. S. O. de Tananarivou.

18. Roche de corail. En malgache, *harangă;* en javanais et en sounda, *karang;* en malais, *karang;* en battak, *harang;* en dayak, *karangan;* en makassar et en bouguis, *karang*.

19. Terre. En malgache, *tany;* en javanais, *tanah;* en sounda, *taneuh;* en malais, *tanah;* en battak, *tano;* en dayak, *tanah;* en makassar et en bouguis, *tana;* à Bali et à Madourah, on dit *tanah*.

20. Tuer. En malgache, *vounou;* en javanais, *bounouh;* en sounda, *bounouh* « couper une chose et l'ouvrir »; en malais, *bounouh;* en battak, *bounou;* en dayak, *pouno* « percer avec une lance »; en makassar, *bouno;* en bouguis, *ouno;* en tagala et en bisaya, *bounou* « se battre ».

21. Il y a, dans les verbes malgaches, un mode prohibitif ou vétatif, absolument comme en malais et en javanais. Le malais emploie le mot *jāngan,* et le javanais le mot *aja,* pour indiquer ce mode. On pourrait traduire ces deux mots par « garde-toi de, gardez-vous de ». Le malgache a conservé intact le mot *aja* du javanais et il l'écrit *aza*. C'est ainsi que notre histoire de Bouraha se termine par ces mots : *Aza oma !*

« gardez vous de manger ! ne mangez pas ! » Mais il est temps d'en donner la traduction littérale.

RA'-BOURAHA.

Histoire betsimisaraka[1].

Ra-Bouraha partit en mer, monte sur sa pirogue ; il aperçut une baleine et la pagaya ; mais la pirogue fut emportée par la baleine jusque dans la haute mer. Les gens de la pirogue disaient : « Coupe la corde ! » *Ra-Bouraha* répondit : « Non, je ne couperai pas la corde, comment irai-je en mer l'année prochaine ? » Quand ils furent arrivés très-loin, ils virent une terre ; alors, ils coupèrent la corde et abordèrent. Sur cette terre, il n'y avait pas un seul homme, rien que des femmes. Peu de temps après, tous les compagnons de *Ra-Bouraha* étaient morts et il restait tout seul[2]. Il demeura dans la case d'une vieille femme qui le mit dans un coffre. Chaque nuit, il allait pêcher à l'hameçon. Un jour, il dit : « Je vais partir à la pêche pour deux jours ! » Au bout de ce temps, il revint ; mais, à l'entrée du port, il aperçut un dauphin.

[1] *Ra* est une particule que l'on met devant les noms propres en signe de respect et de déférence : *Ra-Dama* ou *Radama*, *Ra-Paresèbe* ou *Rafaralahy*, un des principaux officiers de Radama, roi des Hovas, *Ra-Dèlafou* ou *Radèlafou*, et *Ra-Rabiroa* ou *Rabiroa*, deux jeunes Malgaches de distinction que nous avons connus à Paris.

[2] La véritable orthographe de ce mot est *Betsimisaraka*, qui se décompose ainsi : *Betsy-misaraka*, et signifie « le beaucoup qui ne se séparent pas, grand nombre d'amis ou inséparables » ; et, en effet, les Betsimisaraka formaient, avant d'être soumis par les Hovas, une sorte de confédération des diverses peuplades de la côte orientale de Madagascar, de Tamatave à la baie d'Antongil. L'abbé Dalmond fait donc erreur quand il écrit *Betsimisaraka* et quand il donne, pour signification de ce nom, « beaucoup ne vont pas ensemble » ; c'est le contraire qu'il fallait dire.

[3] « ... Ces pêcheurs m'ont dit qu'au temps passé leurs ancêtres pêchaient des baleines, mais qu'à présent il ne se trouve plus d'hommes qui osent et sachent l'entreprendre. » (*Histoire de l'île Madagascar*, par Flacourt, 1661, p. 127.)

[4] Ce fait naturel n'a plus besoin de commentaire, le récit fort clair du capitaine Carayon l'explique suffisamment.

« Si tu veux me tuer, dit-il, va-t-en ! Si tu veux me sauver, reste ! » Et le dauphin resta. *Ra-Bouraha* prit alors une grande pièce de bois et la posa sur le dos du dauphin, puis, sortant de l'eau, il s'en alla vers la vieille et lui dit : « Je pars, porte-toi bien ! » — « Merci, répondit la vieille, je te souhaite un heureux voyage. » *Ra-Bouraha* monta sur le dauphin et il continua de s'avancer ainsi jusqu'à ce qu'il fût arrivé à *Nossi-Bouraha*.

Comme il entrait dans la baie, des gens qui étaient venus sur le rivage virent le dauphin et s'en allèrent dire au village : « Grandes nouvelles dans la baie ! » Une multitude de gens, montés sur des pirogues, accoururent, témoignant une grande joie à la vue de *Ra-Bouraha*. Parvenu au rivage, *Ra-Bouraha* dit : « Je voudrais boire de l'eau. » — « Fais un trou dans ces roches de corail, » lui dit le dauphin. *Ra-Bouraha* le fit, et, tout aussitôt, jaillit une eau excellente, dont il but avec la multitude qui l'entourait. *Ra-Bouraha* leur dit : « Le dauphin m'a sauvé, il m'a porté jusqu'ici. Pour moi, c'est un père, c'est une mère, c'est un ami, c'est un maître. Traitez-le parfaitement bien ! » Ils lui donnèrent des vivres en abondance, mais il n'en mangea point. Ils prirent alors des *kima*[1] et les lui présentèrent. Il en mangea jusqu'à ce qu'il fût pleinement rassasié, puis il partit. *Ra-Bouraha* dit : « Tous, vous êtes mes amis et mes parents ; ne mangez jamais le dauphin : il est sacré. »

MARRE DE MARIN.

[1] Le *kima*, du malais *kima*, en sounda, *kima*, en battak, *hima*, est le nom d'un très-grand coquillage de mer que nos marins appellent *bénitier* et les naturalistes *chama gigas*, et quelquefois *chame* ou *came*. (Voyez notre *Petit vocabulaire des mots malais francisés par l'usage*, opuscule d'abord publié à Rome par les soins du prince Boncompagni, et dont une seconde édition a paru sous le titre de *Katakâta malayou*, chez Maisonneuve, 1875.)

A sketch of the verbal language as spoken in Eastern Turkistan (Kashgar and Yârkand) together with a collection of extracts, by Robert Barkley Shaw, political agent late on special duty at Kâshgar. Lahore, 1875.

Il y a longtemps que j'aurais parlé de cet intéressant travail, si j'en avais eu plus tôt communication. La manière dont il est conçu et exécuté, l'esprit philologique qui a guidé l'auteur, l'excellence du poste d'observation qu'il a choisi et que si peu d'Européens, jusqu'à nos jours, ont réussi à atteindre : que de titres à l'attention de ceux qui aiment particulièrement l'étude de la langue turque! Le livre porte en tête cette épigraphe :

عربی اصل فارسی شکر هندی نمک ترکی هنر

Arabic is the Original; Persian is Sugar; Hindi is Salt; *Turki is Art*.

Ce sont peut-être là des paroles un peu ambitieuses et que les parties intéressées ne laisseraient sans doute pas passer sans protestation, mais elles peuvent se justifier par l'art incomparable qui a présidé à l'édifice de la grammaire turque, surtout dans la conjugaison. Je ne connais rien de plus simple, de plus naturel, de plus logique et de plus ingénieux; et pourtant ce merveilleux édifice a été construit par des populations que leur genre de vie semblait rendre plus incapables qu'aucune autre de produire un pareil résultat qui n'a rien de surprenant chez les Arabes. Cette remarque a déjà été faite par le savant Max Müller, qui dit en termes excellents : « We might imagine Turkish to be the result of the deliberations of some eminent society of learned men; but no such society could have devised what the mind of man produced, left to itself in the steppes of Tartary, and guided only by its innate laws, or by an instinctive power as wonderful as any within the realm of nature. » M. Shaw n'est sans doute pas le premier qui nous ait donné accès dans ce laboratoire merveil-

leux; bien d'autres avant lui nous y avaient introduits et, pour n'en citer qu'un, on n'a pas oublié les travaux de M. Vambéry, qui a publié dans ses *Cagataische Sprachstudien*, comme dans ses *Uigurische Sprachmonumente*, d'excellentes études grammaticales. Toutefois, je ne connais pas d'orientaliste qui ait expliqué la théorie et la dérivation du verbe turc d'une manière aussi ingénieuse, aussi claire, aussi logique, aussi satisfaisante, que M. Shaw. Avec lui, on se rend compte de l'origine de presque toutes les formes, et le mécanisme de la conjugaison livre, pour ainsi dire, tous ses secrets.

Quant aux extraits qui terminent le volume, il est vraiment à regretter que l'auteur n'ait pas cru devoir les multiplier. Nous ne connaissons guère le turc de Kachgar et de Kamoul que par les textes renfermés dans les rares manuscrits ouïgours qui existent en Europe et dont il n'a été publié que quelques extraits[1]; mais il s'agit là d'une langue littéraire, cultivée et écrite sous l'influence plus ou moins grande de l'arabe ou du persan, et non de l'idiome vulgaire parlé par la population illettrée. Quelle différence pouvait-il y avoir entre la langue écrite du moyen âge et la langue courante actuelle? Le temps, les événements qui introduisent des modifications si profondes et si imprévues dans les rapports des populations de l'Asie centrale entre elles, les relations religieuses, politiques et commerciales; tous ces éléments, dont il faut tenir grand compte dans l'histoire du langage comme dans celle des sociétés, avaient-ils laissé une empreinte profonde et bien tranchée sur le vieil idiome des Ouïgours?

On se tromperait étrangement si l'on s'attendait à des contrastes saisissants, à des altérations caractéristiques. C'est toujours à peu près la même langue, que ce soit celle du commerce et des transactions ordinaires de la vie ou celle de la littérature. L'arabe et le persan s'y montrent bien plus qu'on ne serait tenté de le croire, bien plus surtout que dans

[1] C'est à M. Vambéry qu'est dû le plus long et de beaucoup le plus important de tous; le même savant a publié trois lettres en turc de Kachgar dans ses *Cagataische Sprachstudien*.

les dialectes de Sibérie dont la physionomie est tout autrement originale.

Après avoir fait l'éloge du savant et consciencieux travail de M. Shaw, je vais présenter quelques observations critiques qu'une lecture attentive m'a suggérées. Tout en reconnaissant avec l'auteur que la racine en turc est douée d'une souplesse merveilleuse, qui lui permet d'exprimer une idée avec toutes les nuances imaginables, grâce à de simples particules annexes, je crois qu'il y a une exagération palpable à avancer (p. IX et 66) que le nombre des formes que chaque racine peut donner s'élève à 20,000 et même à 26,800. Les philologues qui voient les choses de haut se préoccupent avant tout des combinaisons possibles, mais non des combinaisons réelles. Toutes les formes qui pourraient exister n'existent pas en effet, et les Turcs, soit dans la langue écrite, soit dans la langue parlée, n'usent que très-sobrement de toutes les richesses qu'on leur prête. Là où l'on ne veut voir que le produit régulier d'une fécondité naturelle et merveilleuse, ils ne verraient, eux, que des barbarismes monstrueux et inintelligibles.

Je passe maintenant à quelques observations de détail. A la page 11, M. Shaw suppose que l'affixe du génitif نينك pourrait bien n'être que l'ouïgour تنك « propriété », de sorte que dans cette phrase : بيك نينك اتى, il faudrait traduire « du beg propriété son cheval ». Je ne crois pas cette supposition exacte : d'abord, parce que dans l'ouïgour, au moins dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale (supplément turc, 190), le génitif est toujours écrit نينك, quelles que soient les lettres qui le précèdent, et non تنك ; et ensuite, parce que dans ce cas l'affixe de اتى n'aurait pas de raison d'être, la règle de position s'appliquerait ici comme en chinois, et اتى serait suffisamment indiqué comme *propriété du beg*. J'ai peine aussi à admettre que la particule ى de l'accusatif doive se rendre originairement par « ce, ce qui, ce que », d'où il suit que اتى ى مينتى signifie proprement « le cheval, *celui que*, il a monté ». Ces explications sont ingénieuses sans doute, mais j'avoue qu'elles ne me satisfont pas entièrement, tout en convenant

que je n'ai pas moi-même à en proposer. Quant au ن de يرين (p. 13) « son pays », il est pour ني, signe de l'accusatif, mais il ne sert pas, si je ne me trompe, à marquer l'affixe possessif. Dans les cas où il ne peut être question d'accusatif, il est purement euphonique, comme dans cet exemple tiré de la préface du *Miradj* (folio 1) : يوز مينك صلوات وتحيّات تانكرى تعالى نينك حبيبى يوز بيكيرمى تورت مينك پيغامبر نينك سرورى محمد رسول الله نينك جانين قا تكسون, où il est bien clair que جانين est pour جانى et que le ن n'a pas de sens. Et au folio 7 verso : فِروزه رنك ليك مينا تاشين تين ياراتيلميش تورور « il a été créé de pierre d'émail couleur de turquoise ». Il en est de même dans le vers cité par l'auteur :

تركستان نينك بيرينده خانى ايماس ايرانلار
هربير قولاج بيرينده ياتور مردان ايرانلار

Sur le sol du Turkestan les braves ne manquent pas; sur chaque brasse de terre gisent des héros.

A la page 15, l'auteur, parlant du pronom de la troisième personne, dit : « The genitive of this pronoun is generally used before any of the post-positions, e. g. *uning-ga* = to him (instead of *un-ga*); *uning-din* for *un-din*, » et il renvoie pour des exemples analogues à M. Vambéry, p. 35 des *Uig. Sprach.* Mais celui-ci ne cite que منينك دين pour من دين et سنينك دين pour سن دين, et il a soin d'ajouter qu'il s'agit ici de pronoms possessifs et non pas de pronoms personnels. Il en est de même pour اونينك قا et اونينك دين, qui signifient proprement non pas *à lui* et *de lui*, mais *à ce qui est de lui*, *de ce qui vient de lui.*

L'observation qui est faite, p. 19, que probablement قان داغ « comme quoi » et قان چا « combien » sont pour قاى داغ et قاى چا est parfaitement juste. Mais à la page 22, je ne pense pas qu'il faille considérer les mots *kela, ishla, ishlai, oku, okui* comme des participes présents. Je crois que ce sont de véritables *noms d'action* qui se construisent avec d'autres

verbes comme en arabe. Ainsi à la page r des extraits, dans cette phrase : زاد حسابلاری هم بیز اولیجه‌لیغی دعا ایدیب آلیسنک هم توانیسنی تیلیه‌لم « les riches compagnons, en récitant les prières que nous sommes à réciter, en obtiennent la récompense », اولیجی et تیلیه ne sont pas plus des participes que اولا et سویله dans l'ottoman اولا کچک et سویله یلم.

Page 23, je ne voudrais pas définir *helgha* par *participe futur*, mais bien par *adjectif verbal exprimant la capacité, l'aptitude*, comme on le voit à la page r des extraits dans cet exemple : بکرات نیک قوانیغی تدیقوجیک بر ایش, où تدیقوجیک veut dire mot à mot « comme capable, comme susceptible de trouver ».

A la page 25, M. Shaw dit que ایرسه ou ایسه est le participe potentiel du verbe ایرمک, et dans son tableau de la conjugaison il traduit میتسام par « I may do », ce qui, je crois, n'est pas tout à fait exact. Je sais bien que dans le dialecte ottoman ایسه appartient à la forme conditionnelle *sigsh-i-chartych* [1] ; mais il n'en est pas de même dans le *djagatai* et l'*ouïgour*, et M. Vambéry, p. 25 de ses *Cagatauische Sprachstudien*, rend یارسام par *wenn ich gehe, oder gehen würde*, ce qui est mieux. ایسه appartient, en effet, dans le turc oriental au mode شرطی, c'est-à-dire *subordonné*, qui a un sens bien plus large que notre subjonctif, comme on le verra par des exemples. Ainsi, p. ٥ des extraits, on lit : تاریخه باقسه‌دز, « حضرت سلطان نیک وجودغه کیلیسی ایچیغه آزغنه قالیب دور » (quand il regarde la date, il voit que) il ne reste qu'un peu de temps pour la venue au monde du sultan ». Dans le *Miradj*, fol. ٥ verso, on lit : جبرئیل ایتدی یا براق محمدنی میرداق صالمکلا بالکزی تعالی تیقی دا ع کچمایسه میغادی نب تحتی ایسه بیراق تیقی تیری اما باشلادی « Gabriel dit : « O Borak, personne de « plus élevé que Mohammed en considération devant Dieu « très-haut n'est monté sur toi ; après qu'il eut parlé ainsi, « Borak entrant en monteur, sa sueur commença à couler. »

[1] Comp. les فوائد هقائیه de Fuad Effendi, p. ٤٢ du texte, et la traduction allemande de Kellgren, p. ٥٤.

Le texte de Bâber offre de nombreux exemples analogues. On en trouve aussi dans la traduction des *Mille et une nuits* en turc ottoman, comme le prouve ce passage, t. III, p. ٩٨ : كيمسكز ديو سؤال ايتدم ايسه دى « après que je les eus interrogés en leur disant : Qui êtes-vous ? »

A la page 61, on lit : « To express the *power* to do or suffer, the Turki language employs no separate verb (as I can...), but adds an affix *al* to the verb. » Cet affixe n'est autre que le verbe المق joint au nom d'action du verbe en question, lequel المق joue le même rôle que يمك dans l'ottoman. *Sat-al-mak*, dont il est question à la page 62, est bien pour *sata-al-mak* « pouvoir vendre », et dans *satip-al-mak*, ce dernier verbe ne joue plus du tout le même rôle que dans *sata-almak*, puisque celui-ci signifie « pouvoir vendre », tandis que l'autre doit se rendre par « trafiquer », mot à mot « vendre acheter ».

Je ne partage pas l'avis de M. Shaw qui, à la page 68, croit que la locution قيلغونچا se compose de l'adjectif verbal قيلغان et de la particule چا ; s'il en était ainsi, je ne doute pas que dans l'ottoman سوينجه et بلينجه ne se présentassent sous la forme سوانجه et بلانجه, provenant de سيوكانجه et بيلكانجه, je crois que قيلغونچا, que l'on écrit à Kachgar قيلغوچا, suivant la remarque de l'auteur, n'est autre chose que l'adjectif verbal قيلغو réuni à چا par un ن euphonique [1] qui sert de point de suture. D'après cela, قيلغونچا doit se rendre proprement par « jusqu'à ce qu'il soit apte à faire ». De là des noms abstraits comme *ishit-kuncha-lik* « worth-hearing-ness », cité p. 79.

Rendant compte de la formation des locutions adverbiales يوقارى, ايلكارى, تاشقارى, ايچرا, ايچكارى, نارى, برى, M. Shaw s'élève avec raison, p. 70, contre la théorie de Schott qui voit dans ces mots le signe du datif كا ou تا suivi d'une particule finale را ou ره indiquant *la direction*. Il propose à son tour d'expliquer ces formes par le conjonctif ق ou ڭ suivi du

[1] N'avons-nous pas un exemple de ce ن euphonique dans شونكاچه pour شوكاچه à la page ٥ des extraits ?

mot يير avec l'affixe ; sauf ييرى et ياري qui seraient pour يم ييرى et ياري pour اي ييرى. Pour ma part, je préférerais voir dans la dernière partie de ces mots ارى, ce qui explique mieux, ce me semble, pourquoi on a تاشقارى, ايلكارى, ايچكارى et non pas تاشقيرى, ايلكيرى et ايچكيرى, comme on s'y attendrait si يير se combinait avec ى ou ي. Dans ce cas, ييرى serait pour يو ارى, ياري, qui se contracte quelquefois en ارى, comme dans la locution ارى ييرى « de là, de ci », pour ارى ارى, ساري, qui veut dire « par ici », oppose à ارى « par là », pour صو ارى ou اوش ارى, le ش s'étant adouci en س, تاشقارى pour تاشقرى et ainsi de suite. Il ne faut pas oublier que, dans le turc ottoman, on emploie de préférence ارا à يو dans des locutions comme ارامى صيغاق, ارامى صيغى, ارامى صوق et ainsi de suite. Quant à يوق dans le sens de « haut, élevé », d'où est venu يوقارى, nous en avons un exemple dans le *Kouduttkou Bilik*, p. 108, où on lit :

يوق اتكى اتمو قا اش صوب اوكوش

Il offrit (il élevait) à son père beaucoup de mets et de boissons.

Je crois que dans les locutions adverbiales *yokarı-lash*, *tu-ban-lash*, *aru-lash*, *aru-lash*, citées p. 71, *lash* ne doit pas être traduit par « direction », mais être assimilé à *tash* ou *dash* impliquant l'idée d'*association* ou de *concomitance*.

Le nom abstrait se forme certainement par l'addition à l'adjectif ou au substantif de la syllabe ليك ou ليق, comme le prouvent les exemples cités par M. Shaw, p. 78 et 79, mais il convient d'ajouter que de nombreux adjectifs se forment aussi de cette manière, à commencer par *Khokand-lik* « a man of Khokand » que cite M. Shaw lui-même[1]. A la page 19 de ses extraits, l'expression تجاصحابليك يكيتلار est fort bien ren-

[1] Voyez en un exemple dans Bitter, p. 243 : بارغاني ساري قار اوچوق راق « du côté où nous allions (par ici nous allant) la neige était plus épaisse ».

[2] Il est à remarquer que dans le turc oriental la particule ليك ou ليق peut remplacer le rôle de la particule ططارية ك qui n'en est que l'abréviation.

due par lui « the bold soldiers ». Dans le *Miradj*, fol. 2 verso, on lit : براق اتليق بير جانور كلتوردیلار ایارلیك یوكان لیك اردی « ils amenèrent un animal nommé Borak qui était sellé et bridé ».

A la page 82, M. Shaw émet une assertion que je reproduis littéralement : « It will be remembered that the auxiliary *bolmak* used in this way (il s'agit de sa combinaison avec des gérondifs comme *álip*, *yetip*, *koyap*) with the perfect participle of a transitive verb makes a passive, e. g. *kelip-bolmak* = to *be* done. » M. Shaw a déjà expliqué, p. 58, comme quoi dans le passif la particule *al*, *il*, *ul* est le reste de *bol-mak* joint au participe parfait du verbe. Ainsi *tutul-mak* est pour *tutup-bol-mak* contracté en *tutubul-mak* d'où *tutul-mak*. Je ne voudrais pas me porter garant de l'exactitude de ces assertions. Quant à ce qu'il met en note que *apar-mak* est pour *alip-barmak* contracté d'abord en *alipar-mak*, il faut se rappeler qu'il existe une racine اپق dont on trouve un exemple dans le *Khoudatkou-Bilik*, p. 156, où on lit :

اولارقا جفا قیلدی دنیا تیتیب

سانککا مو وفا قیلقا قیلیغین اپیب

Le monde qui leur a fait violence en les retenant, est-ce qu'il te sera fidèle en rejetant loin de lui ses manières d'être ?

Et dans Radloff, III, 601, on trouve :

اب کیتدی ایاقتان یوقاری اسیب

L'emportant, ils le suspendirent par le pied,

où اب est pour اپیب ou اپاب, à moins qu'il ne soit même pour الیب. Remarquons enfin que si اپارمق était pour الیب بارمق, il serait assez extraordinaire que, p. ٢, l. 10 des extraits, on eût جلّاد قلیچ الیب کیلکانی باردی « le bourreau alla pour rapporter un sabre », au lieu de اپارغانی, car اپارمق signifie non-seulement « emporter », mais encore « apporter » ; اپارمق doit donc venir soit de اپا بارمق, soit simplement de امق augmenté de la particule در, contractée en ر, comme dans سودرمك ou

جرمك, et se rendre proprement par « causer ou produire l'action de porter ».

Je suis d'accord avec M. Shaw, p. 95, sur le sens du conjonctif *gi* ou *ki* dans des phrases comme : *Turkistan-turafi-da-gi khalk* ou *jangal-da-gi sher*, qui est pour *jangal-da-ikan sher*; mais je ne suis pas convaincu qu'il ne soit qu'une contraction de ایکان; car de ce qu'il en joue à peu près le rôle dans les cas où il est employé, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il en vienne directement. On ne voit pas pourquoi ی ou گ n'aurait pas une existence *sui generis* en turc comme l'adjectif conjonctif الّذى l'a en arabe, אשר en hébreu, ܕܝ en syriaque, که en persan, etc. Quant à la confusion que font les Yarkandis entre *ikin* et *ikan*, elle n'est sans doute qu'apparente et due seulement à la prononciation; car *ikin* s'applique à une interrogation comme dans cet exemple : بو نیمه کیشی لار ایکین; ce qui n'arrive pas pour ایکن. Comment expliquer d'ailleurs, dans cette hypothèse, ce qu'on lit dans le *Miradj*, fol. 47, recto : « قیامة قا تاکوریجان گ نماز ایمیتوردا » en récitant les prières qui (se perpétueront) jusqu'à la résurrection », où il faut remarquer que تاکوریجان pris ici comme *post-position* est proprement un gérondif formé de تاکوروب joint à ایکان? Ajoutons que si گ était la contraction de ایکان, ی devrait venir de ایغان ou ایقان, qui n'existe pas. Toutefois, je n'attache qu'une importance secondaire à cette observation à cause de l'action que peuvent exercer sur le conjonctif les lettres du mot qui le précède.

Le mot چایحوق ou چایحوق ou چاجحوق, qui se rencontre à la page 5 des extraits, me donnera l'occasion de corriger une erreur que j'ai commise dans mon Dictionnaire et dans ma traduction de Bâber. Citons d'abord le passage en question : بو دنیادین سفر قیلا دورغان کشیکا اوزوق چاجحوقنی طیار قیلحوق, ce que M. Shaw a très-bien traduit par : « We have made ready the provisions and *accoutrements* fitted to a person who is travelling from this world ». چایحوق veut donc dire ici « habillement, fournitures » et non « fin, but », comme je l'ai cru, ainsi que M. Zenker et M. Budagoff (ce dernier le

distingue de جابدوق), qui le rendent, le premier par *Endziel*, le second par конецъ, исходъ « fin, issue ». Nous avons été trompés, moi du moins, par le lexique de Faz-allah qui se contente de le traduire par سرانجام, lequel signifie non-seulement « fin, but, issue », ايشك صوكى عاقبت كار, mais encore « ce qui sert à préparer l'accomplissement d'une œuvre, d'une entreprise », صلاح وسامان كار, comme l'a bien dit le *Bourhân-i-Kâti*. Le passage de Bâber, p. 401 du texte, t. II, p. 259, doit donc être ainsi rendu : « Nous nous arrêtâmes pour munir l'armée de tout ce qui lui était nécessaire », mot à mot « pour faire son approvisionnement ».

A la page ١٨ des extraits, nous avons un exemple du verbe قوغلامق, synonyme de قووالامق et de قاولامق, dans le sens de « poursuivre, chasser », que j'ai omis dans mon Dictionnaire. M. Zenker ne l'a pas mis non plus, mais il l'a remplacé par قوغالمق qu'Ahmed-Véfik écrit قوغلامق et qu'il traduit par « poursuivre de ses calomnies ». M. Budagoff a bien قوغق, mais non قوغلامق. Cependant, le passage cité par M. Shaw est très-net : حضرت على ارسلان خان غازى توقسان مينك لشكرنى آليب كافرلارنى قوغلاب « sa seigneurie Ali-Arslan-Khan-Gâzi prenant quatre-vingt-dix mille soldats, poursuivant les infidèles. . . . »

J'en ai dit assez, je pense, pour faire apprécier le mérite du livre de M. Shaw et tout l'intérêt qu'il présente. Les légères critiques que je lui ai adressées et qui, pour la plupart, sont plutôt l'expression d'un doute qu'une dénégation absolue, ne diminuent en rien à nos yeux la valeur de ce travail remarquable. Si son savant auteur se décidait à le compléter en publiant de nouveaux textes qui nous donnassent des spécimens plus nombreux de la langue turque dans cette partie de l'Asie centrale si rapprochée de son berceau, il rendrait un véritable service, non-seulement aux études orientales en particulier, mais encore aux études de philologie comparée en général.

E. Pavet de Courteille.

The poetical works of Behâ ed-dîn Zoheir of Egypt. With a metrical English translation, notes, and introduction. By E. H. Palmer, lord Almoner's reader and professor of Arabic, and fellow of St. John's College in the University of Cambridge. Vol. I. Arabic text. Vol. II. Translation. Cambridge, University press, 1876-1877. Gr. in-8°, [illegible] et [illegible]-[illegible] pages. Paris, E. Leroux.

M. Palmer est infatigable. Récemment, je rendais compte ici de sa Grammaire arabe; depuis, il a publié quatre nouveaux volumes : un Dictionnaire persan-anglais[1], un recueil de poésies anglaises, traduites de l'arabe et du persan[2], enfin, le texte et la traduction du *dîwân* de Behâ ed-dîn Zoheir, que je signale aujourd'hui à nos lecteurs. La troisième partie de ce dernier ouvrage, qui est sous presse, contiendra les notes; j'attendrai son apparition pour consacrer à l'œuvre entière une étude plus approfondie.

Behâ ed-dîn Zoheir, ministre du prince ayyoubite Al-Malik as-Ṣâlih (XIIIe siècle de notre ère), tint parmi ses contemporains un rang des plus distingués, non moins par la situation qu'il occupait à la cour du sultan, son maître, que par ses rares qualités de l'esprit et du cœur. Le fameux biographe Ibn Khallikân eut l'avantage de l'approcher, et il rédigea de son vivant la notice qu'il lui consacre. Il faisait le plus grand cas de cet illustre personnage, et les éloges qu'il lui adresse ne sont nullement exagérés. Behâ ed-dîn n'était point de ceux qui ne courtisent que la prospérité. Dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, il resta attaché à Malik as-Ṣâlih, et, durant la captivité de celui-ci à Kerek, il se refusa obstinément à entrer au service de tout autre souverain. Plus tard, quand le sort des armes eut donné à Malik as-Ṣâlih le trône d'Égypte, le sultan récompensa le dévouement de Behâ ed-dîn en le choisissant pour son premier ministre. Behâ usa du

[1] *A Concise Dictionary of the Persian language.* London, Trübner, 1876, in-12, [illegible] col.

[2] *The Song of the Reed and other Pieces.* London, Trübner, 1877, in-12, [illegible]-[illegible] pages.

pouvoir avec tant de discrétion et d'habileté, qu'il réussit, chose presque inouïe jusqu'alors en pays musulman, à conserver, sa vie durant, son ascendant sur l'esprit du sultan.

Behâ charmait ses loisirs en cultivant la poésie. Déjà fort appréciées de son temps, ses œuvres sont aujourd'hui le *vade-mecum* de tout étudiant égyptien. Elles méritaient à tous les points de vue d'être connues des Européens. Bien que nourri de souvenirs classiques et versé dans la rhétorique si raffinée des Orientaux, Behâ ne sacrifie que très-rarement au mauvais goût de ses devanciers. Il s'abandonne plus volontiers à son inspiration : aussi est-il comparable à un poëte européen plutôt qu'à aucun de ses compatriotes. N'est-ce pas un sentiment tout moderne, tout occidental de la nature, qui lui a dicté la charmante petite pièce que voici ?

Qu'il est beau mon jardin, où tout est si bien disposé !

Et combien je regrette le temps que j'y ai passé : ma vie y était si verdoyante !

Tout me plaît en lui : son atmosphère tranquille, ses gouttes de rosée.

Souvent, j'y suis venu de grand matin; mais déjà les nuages brillants m'avaient devancé;

La rosée sur les feuilles semblait un collier de perles sur la gorge d'une beauté;

Ses fleurs épanouies répandaient de tous côtés leurs senteurs;

Ses fruits avaient les tons fauves de la queue du renard.

Et au coucher du soleil, on eût dit que de l'or fondu en recouvrait les feuilles.

Que de fois, sur le Nil qui le traverse, j'ai guidé la barque où se trouvait ma bien-aimée !

Le recueil de Behâ ed-dîn abonde en idylles de cette fraîcheur. Mais la verve du poëte ne s'exerce pas seulement sur des sujets champêtres. Behâ est, par-dessus tout, le chantre de l'à-propos. Une jolie fille entrevue, une lettre d'ami, une invitation, un présent, un souvenir de jeunesse, tout est pour lui matière à impromptus. Il manie également bien la louange

et la satire. Quoi de plus mordant que l'épigramme sur une vieille coquette, dont j'extrais ces quelques vers :

Combien de temps encore mineuderas tu? Tu fais erreur sur le compte de tes années.

La seule couleur de jeunesse qui te reste, c'est le fard qui te la donne.

Va, je n'exige rien de ton amour : on ne leve pas d'impôt sur les ruines.

. . . . . .

Je t'ai vue passer, enveloppée de ton voile : ce n'est là que le titre de l'ouvrage;

J'ai demandé ce qu'il y avait sous ce voile. Des os dans un sac, m'a-t-on répondu!

On voit par ces specimens combien M. Palmer a eu la main heureuse en choisissant le *dîwân* de Behâ ed-dîn, inconnu, pour ainsi dire, avant lui des orientalistes eux-mêmes. Et l'intérêt de cette publication n'est pas seulement littéraire. Son *dîwân* apporte mainte contribution à la lexicographie arabe. Non pas que l'auteur recherche les expressions insolites et emprunte, comme tant d'autres, ses termes à la technique des poètes antéislamiques, mais bien plutôt parce qu'il emploie sans scrupule la langue de son temps et de sa contrée. Il y a donc beaucoup de mots dans ce *dîwân*, beaucoup d'allusions à des usages locaux dont nos dictionnaires ne fourniraient pas l'explication. M. Palmer nous la promet dans son troisième volume.

Le texte est très-soigné, et publié avec un grand luxe. Il repose sur l'édition du Kaire, corrigée à l'aide de deux manuscrits de la Bodleienne. J'avais signalé à M. Palmer l'existence d'un bon manuscrit de ce *dîwân* dans la bibliothèque de la Société asiatique, malheureusement trop tard pour qu'il pût l'utiliser, son texte étant déjà alors entièrement composé. Ce manuscrit présente des variantes dignes d'être relevées, je les signalerai dans un prochain article. M. Palmer a fait précéder le texte d'une élégante préface, rédigée dans le plus pur arabe, et où il a pu déployer sa profonde connais-

sance de cet idiome. Il a aussi reproduit la notice biographique de Behâ ed-dîn, due à Ibn Khallikân.

Je ne dirai qu'un mot de la traduction. On lui reprochera peut-être, par endroits, une trop grande liberté : c'était une conséquence inévitable de la forme adoptée par M. Palmer. Le savant traducteur a jugé que le public anglais goûterait davantage une traduction en vers. Tout inconvénient disparaîtra, si M. Palmer prend soin de donner, dans les notes du troisième volume, le sens littéral des passages difficiles ainsi que de ceux qu'il a cru devoir paraphraser.

J'appelle, en terminant, l'attention sur le morceau traduit p. 79, dans lequel M. Palmer a réussi à imiter le mètre de l'original. M. Palmer a passé plusieurs années parmi les bédouins du Sinaï, et il en a rapporté la véritable déclamation des mètres arabes. Aussi est-il précieux pour moi de constater que la pièce de ṭawîl anglais composée par lui se scande précisément comme l'indique ma notation du ṭawîl arabe, les accents d'intensité reposant sur toutes les syllabes où je marque un temps fort. Voici, comme échantillon, le premier hémistiche de M. Palmer :

May God párdon thée this sín, oh! whére ís thy love I práy.

On voit que cette accentuation correspond de point en point à celle de l'arabe, dans mon système :

Fa'oulon Mafa'îlon Fa'oulon Mafa'îlon.

J'ai réussi à imiter en français les divers mètres arabes, et je compte publier bientôt des spécimens en même temps que des additions à ma *Métrique* portant sur la manière de scander certains pieds finals. Voici comment on peut rendre le ṭawîl (les lettres italiques marquent les endroits où il faut appuyer) :

Coteaux! Bois! et *vous*, lacs *bleus*! et *vous*, *prés*! et *toi*, *vallon!*

STAN. GUYARD.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IX, VIIe SÉRIE

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Traduction nouvelle du Traité de Ghazzali, intitulé le Préservatif de l'erreur, et Notices sur les extases (des soufis). (M. Barbier de Meynard) 5

Études avestiques. (Deuxième article.) — Des controverses relatives au *Zend-Avesta*. (M. C. de Harlez) 97

Bibliographie ottomane, ou Notice de livres turcs. (M. Belin) 122

Tanit-Pené-Baal. (M. Ph. Berger.) 147

Études cambodgiennes. La Collection Hennecart. (M. L. Feer.) 161

Études cunéiformes. (M. Fr. Lenormant.) 235

Études avestiques. (Troisième article.) — Des controverses relatives au *Zend-Avesta*. (M. C. de Harlez) 289

Un grand maître des assassins au temps de Saladin. (M. Stan. Guyard.) 324

Notes sur la Palestine. (M. Clermont-Ganneau) 490

Notice de l'inscription libyque trouvée à la Maison-Carrée, près d'Alger. (M. Cherbonneau.) 502

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance du 12 janvier 1877 95

Chronologie orientalischer Völker von Albîrûni. (M. Stan. Guyard.)

Procès-verbal de la séance du 9 février 1877 255

Pages.

Procès-verbal de la séance du 9 mars 1877..... 258

Manuel de l'arabisant. (B. M.) — Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch. (M. Pavet de Courteille.) — Chrétiens et musulmans. (B. M.)

Procès-verbal de la séance du 13 avril 1877..... 504

Procès-verbal de la séance du 12 mai 1877..... 506

La version pehlvie du fargard I du Vendidad. (M. C. de Harlez.) — Bouraha, histoire malgache. (M. Marre de Marin.) — A Sketch of the turki language as spoken in eastern Turkistan (Kashgar and Yarkand) together with a collection of extracts. (M. Pavet de Courteille.) — The poetical works of Behâ ed-Dîn Zoheir of Egypt. (M. Stan. Guyard.)

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME X

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES

ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
[illegible], [illegible], [illegible], [

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1877.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1877.

La séance est ouverte à une heure, par M. Adolphe Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Edward Rehatsek, M. C. E. Bombay, présenté par MM. Garrez et Burgess.

Gatteghias, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, présenté par MM. Dulaurier et Barbier de Meynard.

Vollon et Richert, conseillers à la Cour d'Alger, présentés par MM. Barbier de Meynard et Machuel.

De Latour, interprète militaire à l'Arba, près Alger, présenté par les mêmes.

M. Petrus Piaton, 40, rue du Plat, à Lyon, présenté par MM. Garcin de Tassy et Gaspard Bellin.

Il est donné lecture d'une allocution que M. le président aurait prononcée, si son état de santé ne l'avait empêché d'assister à la séance. Dans ce discours, M. Garcin de Tassy retrace l'historique de la Société depuis son origine, cite ses principaux collaborateurs et signale les services qu'elle a rendus à la science pendant plus d'un demi-siècle.

M. Pavet de Courteille présente le rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1876. L'Assemblée adopte les conclusions de ce rapport et vote des remercîments aux membres de la commission des fonds.

M. le secrétaire donne lecture du rapport annuel.

Avant de lever la séance, M. le vice-président dit quelques mots de la question du local, et de la convenance qu'il y aurait à attendre encore quelque temps avant de prendre une résolution. M. Adolphe Regnier estime que si, après les vacances, les espérances données par l'Administration ne se sont pas réalisées, il n'y aura plus à hésiter; il y aura lieu alors de prendre une résolution définitive qui affranchira la Société du provisoire dont elle se plaint à juste titre depuis trois années.

Il est procédé au dépouillement du scrutin, qui donne les résultats suivants :

Président : M. Garcin de Tassy.

Vice-présidents : MM. Adolphe Regnier, Barthélemy Saint-Hilaire.

Secrétaire : M. Ernest Renan.

Secrétaire adjoint et bibliothécaire : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. de Longpérier.

Commission des fonds : MM. Barbier de Meynard, Garbez, Sprenger.

Censeurs : MM. Pavet de Courteille, Defrémery.

Membres du Conseil : MM. Zotenberg, l'abbé Barges, Dugat, Foucaux, Sanguinetti, Charles Schefer, Feer, Lancereau.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIII, n° 4 et dernier. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, mai 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. XXXI. Band, 1. Heft. Leipzig, Brockhaus, 1877. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part LXIX (vol. VI), July 1877. Bombay, London, Trübner. Paris, Leroux. In-4°.

Par le secrétaire d'État pour l'Inde. *The Adi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs*, translated from

the original gurmukhû, with introductory Essays, by Dr. Ernest Trumpp. London, Allen and Trübner, 1877. Gr. in-8°, CXXXVIII-715 pages.

Par le secrétaire d'État pour l'Inde. *A Catalogue of the Arabic manuscripts in the Library of the India Office*, by Otto Loth. London, 1877. In-4°, VI-324 pages.

— *The Anwár-i-Suhailé*, or Lights of Canopus commonly known as Kalílah and Damnah, etc. translated from the Persian by Arthur N. Wollaston. London, Allen, 1877. Gr. in-8°, XVIII-504 pages.

— *A Sketch of the Túrki Language* as spoken in Eástern Túrkistán. Part I. By R. B. Shaw. Lahore, 1875. In-8°, XVII-101-6-XXXIX-VII-۳۱ pages.

Par l'auteur. *A New Hindustani-English Dictionary*, by S. W. Fallon. Part VII and VIII. Banāras. London, Trübner. In-8°.

— *Beskrivelse af en mongolsk Medaille* praeget af Abu Said Behadur Khan af Ilkhanernes Dynasti i Persien. Ved Prof. A. F. Mehren (Aftryk af Overs. over d. K. D. Vidensk. Selsk. Forh. 1877).

— *Verslag van eene Verzameling Maleische, Arabische, Javaansche en andere Handschriften* door de Regeering von Nederlandsch Indie aan het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ter Bewaring afgestaan, door M. L. W. C. Van den Berg. Batavia, Bruining; 's Hage. Nijhoff, 1877. In-8°, IX-62 pages.

— *Het Maleisch der Molukken*, door F. S. A. De Clercq. Batavia, Bruining, 1876. Pet. in-4°, 96 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *Selections from the Records of the Government of India*, Home Department, n° CXXXIII. Reports on publications issued and registered in the several provinces of British India during the year 1874. Calcutta, 1877. In-8°, 42 pages.

Par l'auteur. *Itihâsa*, or a Collection of useful information concerning the Natives of Ceylonas recorded in ancient histories. Compiled by Weligama Sri Sumangala Terunnanse. Published by Arnold Dias. Colombo. In-8°, IX-111 pages.

— *Le Pamir*, étude de géographie physique et historique sur l'Asie centrale, par J.-B. Paquier. Paris, Maisonneuve, 1876. In-8°, 218 pages.

— *Conte d'Abankir et d'Abousir*. Texte arabe et traduction par J. Richert. Alger, 1876. In-8°, 49-24 pages. (Extrait des *Mille et une Nuits*.)

— *La légende du Juif errant*, par Ch. Schœbel. Paris, Maisonneuve, 1877. In-8°, 83 pages.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1877.

PRÉSIDENT.

M. GARCIN DE TASSY.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Ad. REGNIER.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest RENAN.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. BARBIER DE MEYNARD.

TRÉSORIER.

M. DE LONGPÉRIER.

COMMISSION DES FONDS.

MM. BARBIER DE MEYNARD.
GARREZ.
SPECHT.

CENSEURS.

MM. PAVET DE COURTEILLE.
DEFRÉMERY.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Pavet de Courteille.
De Slane.
Delaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.
Defrémery.
Bréal.
J. Derenbourg.
D'Hervey de Saint-Denys.
De Khanikof.
Clermont-Ganneau.
De Vogüé.
Dr Leclerc.
Marcel Devic.
Rodet.
Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1876-1877,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 30 JUIN 1877,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Que notre vénérable président, dont vous venez d'écouter les paroles avec le respect qu'elles méritent, a raison de croire qu'il est bon pour des sociétés comme la nôtre de se rappeler leur histoire et de se reporter avec une sorte de piété aux jours de leur fondation! Une conséquence trop ordinaire du rapide progrès de la science est de rendre ingrat pour les initiateurs qui eurent tout à créer et qui, au prix de leurs efforts, souvent de leurs erreurs, ont rendu la voie facile à ceux qui sont venus après eux. Certes, nous repoussons de toutes nos forces cet esprit funeste à la science qui impose aux idées nouvelles un stage trop prolongé; mais nous regardons comme tout aussi fâcheuse l'étourderie dédai-

gueuse du passé, qui s'imagine inventer pour son compte toutes les sciences et tous les arts et qui croit avoir découvert toutes les idées qu'elle a revêtues d'une formule souvent pédantesque. L'immense production littéraire qui caractérise notre temps ne laisse plus le temps de lire les anciens; des services de premier ordre, parce qu'ils ont vingt ans de date, sont souvent oubliés, méconnus.

Nous sommes d'autant plus à l'aise pour faire cette observation que c'est une vraie joie pour l'ami des bonnes et belles choses de voir l'état de plus en plus florissant de nos études, le zèle, l'activité, la solidité, la vigueur, la bonne méthode qu'une jeunesse imbue des meilleures doctrines philologiques et critiques apporte à des recherches où la seule récompense est le service qu'on a rendu à la vérité. Jamais certainement je n'ai eu à mentionner au compte d'une seule année autant de travaux considérables. Il n'est presque pas de branche où une jeune génération ne soit prête à remplacer celle qui approche de la fin de sa tâche. De regrettables lacunes sont comblées: le plus grand malheur qui soit arrivé à nos études depuis trente ans, la mort d'Eugène Burnouf, est réparé autant qu'il peut l'être. Un esprit scientifique et philosophique, au vrai sens du mot, pénètre toutes nos recherches et y répand la vie. Le plus bel avenir se laisse entrevoir. Nous ne demanderons qu'une seule chose à ceux qui viendront après nous et feront mieux que nous, c'est de se souvenir qu'il y eut quelque mérite à ne pas déserter la science dé-

sintéressée, au milieu de circonstances souvent défavorables, et quand de fortes épreuves n'avaient pas encore tourné l'esprit du pays vers les austères disciplines. Nous avons été des travailleurs isolés; nos successeurs, espérons-le, seront une armée; puissent-ils ne pas se trouver en présence de difficultés d'un autre genre, ou du moins savoir y opposer le courage qui fait persister à tout prix dans l'œuvre qu'on a embrassée!

Il faut rendre cette justice aux administrations et aux assemblées qui se sont succédé depuis des années. Sauf sur un point, et ce point malheureusement vous touche, Messieurs, un esprit large et libéral a présidé aux commissions diverses qui règlent l'emploi de la partie de la fortune publique consacrée aux choses de l'esprit. On n'a reculé devant aucune demande légitime; on a bien compris que les parties les plus ardues de la culture intellectuelle, celles qui semblent n'avoir aucun lien avec la pratique de la vie, sont souvent les plus nécessaires; une foule de facilités inconnues autrefois ont été offertes à la jeunesse studieuse. Espérons que l'avenir ne démentira pas tant d'espérances. Une chose dont je suis sûr, c'est que votre ardeur, qui ne tenait pas aux récompenses ni aux libéralités de l'État, ne subira jamais de ralentissement.

Un véritable regret pour ceux à qui vous avez bien voulu, depuis quelques années, confier vos intérêts, est de n'avoir pu réussir dans l'entreprise qu'ils avaient formée de procurer à la Société un local

fourni par l'État. Après avoir vu nos amis, les fauteurs les plus éclairés de nos études, impuissants à accomplir cet acte de justice, nous perdons à peu près courage, et nous n'oserons plus désormais demander à ceux d'entre vous qui veulent sortir du provisoire, d'attendre encore. Veuillez nous pardonner, Messieurs, cet échec, qui nous est fort sensible; la justice veut que nous vous prions de conserver à M. Jules Simon et à M. Léon Say, qui à l'origine accueillirent nos vœux et qui ne sont pour rien dans nos disgrâces, toute la reconnaissance de la Société.

La mort avait été pour nous l'an dernier si cruelle que, par compensation, les mois qui viennent de s'écouler devaient sembler presque une année sans larmes. C'est une perte bien sensible, cependant, que celle de M. Belin, consul général près de l'ambassade de France à Constantinople. M. Belin appartenait à cette école si utile de fonctionnaires du Levant qui associent l'étude des littératures orientales aux soins de leur profession. Il était particulièrement attentif aux développements contemporains de la littérature ottomane, et il s'était imposé la tâche de vous tenir au courant de tout ce qui se produisait de nouveau à Stamboul. L'histoire des chrétiens d'Orient, tout ce qui touche aux capitulations, aux relations des peuples européens avec la Porte, à cette histoire secrète de Péra et de Galata, qu'il sera un jour si curieux d'écrire, tout cela, dis-je, lui était très-familier. Il n'avait pas la prétention d'écrire des livres. Sa modestie était satisfaite quand il pouvait

se rendre témoignage de savoir exactement et d'original tout ce qu'il se permettait de porter à la connaissance du public.

M. Richebé, professeur d'arabe à Alger, a été enlevé bien jeune à ses études, où il excellait, à ses amis, qui étaient charmés de son esprit, de sa facilité, de son intelligence ouverte, de son goût délicat.

M. Costa, de Constantine, sera regretté de tous ceux qu'intéresse l'épigraphie sémitique. Il avait fait des fouilles suivies dans l'emplacement antique appelé Koudiat Ati, et en avait tiré une centaine de textes puniques, dont plusieurs paraissent très-importants. Espérons que les fruits de son activité ne seront pas perdus pour la science, et viendront enrichir quelqu'une de nos collections.

Nous débutons toujours, et non sans cause, par ces passionnantes recherches de philologie comparée qui sont, quand on ne les fausse pas en exagérant leurs applications, la vraie lumière de la science nouvelle de l'histoire comme notre siècle la comprend.

Un chef-d'œuvre de critique et de jugement en ce genre est la lecture faite à l'Institut[1] par M. Bréal sur les limites et la méthode de cette belle étude. Des esprits intempérants ont abusé de l'hypothèse; ils ont poursuivi l'impossible en prétendant retracer la langue mère indo-européenne, c'est-à-dire cette

[1] *Journal des Savants*, octobre 1876.

langue dont sont issus le sanscrit, le zend, le grec, le latin, le celtique, le germanique, le slave, langue qui ne nous a été conservée par aucun document et qu'on ne peut entrevoir que par induction. Qu'une telle langue ait existé, cela est certain; supposons que le latin fût perdu et hors de notre horizon historique, certainement la comparaison du français, de l'italien, de l'espagnol et des autres langues romanes suffirait pour en faire conclure l'existence. Cette comparaison suffirait-elle pour permettre de reconstituer le latin? Une telle reconstitution aurait-elle beaucoup d'utilité? On en peut douter. M. Bréal montre avec une rare justesse les erreurs ou les frivolités dans lesquelles l'oubli de ce principe a entraîné des esprits sagaces d'ailleurs. La philologie comparée a introduit dans la science moderne des données historiques de la plus haute importance. En s'acharnant à analyser sans fin ce qu'elle a déjà bien analysé, elle s'exposerait à dévorer, comme l'acide employé à trop forte dose, l'objet qu'elle a mis au jour et en quelque sorte crée. Il serait temps peut-être de sortir de l'enceinte de la famille indo-européenne, même des langues sémitiques, et d'appliquer à d'autres familles la lumineuse méthode des Bopp, des Max Muller, des Schleicher. La philologie n'est après tout qu'un auxiliaire de l'histoire; elle nous fait voir des époques qu'aucun document ne saurait atteindre. Toutes les autres applications, surtout les applications pratiques, qu'on en voudra faire, présenteront plus d'un danger

M. James Darmesteter et M. Bergaigne[1] appliquent chez nous avec discernement cette délicate méthode. M. Bergaigne continue la publication de son travail sur la construction grammaticale[2], plein de vues extrêmement ingénieuses. M. Hovelacque[3] améliore chaque jour l'utile travail où il a essayé de grouper les résultats les mieux acquis d'une science que tout esprit philosophique doit désirer connaître au moins dans ses lignes générales.

Enfin M. Bergaigne nous a donné un spécimen de ces études sur les Védas, que tous les amis de la science attendaient depuis des années, sans oser presque en appeler hâtivement la publication, tant est louable, en pareils cas, la réserve et la longue patience. C'est un extrait important de ces études que M. Bergaigne a présenté comme thèse à la Faculté des lettres de Paris, sous le titre de *Les dieux souverains de la religion védique*[4]. Ce titre, pour être bien compris, aurait besoin d'assez longues explications. Il s'agit des dieux qui, comme Varouna, comme Mitra, comme les Adityas, ont un caractère moral. Le travail de M. Bergaigne peut être considéré comme un répertoire des idées védiques sur le monde physique et moral. Une encyclopédie védique de ce genre rendra les plus grands services et permettra sans doute de compléter le jugement qu'on avait

[1] *Mémoires de la Société de linguistique* (Vieweg). Tome III, fasc. 2.

[2] *Ibid.* fascic. 2 et 3.

[3] *La linguistique.* 2e édition, revue et corrigée. Paris, Reinwald, XIV-435 pages in-12.

[4] Paris, Vieweg, XIV-284 pages.

porté sur ces hymnes, dont on avait jusqu'à présent fait principalement ressortir le caractère naturaliste. Les vues de M. Bergaigne sur le sacrifice, envisagé comme une série d'actes parallèles à ce qui se passe au ciel, font pénétrer profondément dans les idées primitives du culte aryen. Que l'on compare la théorie du sacrifice hébreu, si évidente dans le Pentateuque, on verra la différence. Sans les avoir connues, M. Bergaigne a rencontré ici plusieurs des pénétrantes intuitions du baron d'Eckstein, maintenant trop oubliées. Le travail de M. Bergaigne repose sur une connaissance parfaite du Rig-veda. Nous pouvons dire, dès à présent, que les idées de l'auteur, exposées d'une manière un peu difficile à suivre, sont d'une véritable originalité. Pour parler plus en détail de ce livre, nous attendrons qu'il soit devenu accessible au public, ce qui n'aura lieu que quand l'ouvrage sera imprimé en entier. M. Bergaigne, amené par les nécessités d'une leçon d'ouverture à exposer ses idées générales sur la littérature sanscrite, l'a fait également avec tact et mesure[1]. Ceux qui, comme Chézy, animés d'un esprit purement littéraire, cherchaient en sanscrit des morceaux à comparer aux belles pages des littératures grecque, latine, italienne, etc., seraient étonnés de cette réserve. Loin d'exagérer la valeur de la littérature qui lui est confiée, M. Bergaigne a l'air surtout

[1] *Revue politique et littéraire*, 26 mai 1877. Voir aussi l'examen critique des travaux relatifs à l'Inde, dans la *Revue historique*, t. III, 1re partie, janvier février 1877, pages 143-155.

préoccupé de la tenir à sa place. L'école scientifique trouve cette réserve justifiée. Le jour où la langue sanscrite, envisagée en elle-même, et les Védas sont apparus comme deux phénomènes historiques hors de ligne, on a cessé d'avoir les yeux d'un William Jones ou d'un Schlegel pour les produits, relativement modernes, d'une littérature curieuse sans doute, mais, au point de vue du goût, de second ordre entre les grandes littératures de l'humanité. Supposons que les écritures hébraïques eussent d'abord été connues par le fatras rabbinique du moyen âge et qu'on ne fût arrivé que péniblement à détacher de ce vaste ensemble la Bible, avec sa colossale supériorité, il est évident que, après cette distinction faite, on n'aurait plus eu la même ardeur pour la masse de papiers, intéressante encore, au milieu de laquelle la perle primitive aurait été trouvée.

M. Paul Regnaud rivalise avec M. Bergaigne en zèle studieux. C'est vers la philosophie hindoue que semble se porter cet esprit curieux, actif, amant de toute vérité. Est-il, en effet, un phénomène historique plus digne d'être étudié que cet essai de spéculation entièrement originale, naissant dans l'Inde sur le tronc même de la religion, longtemps avant que le génie de la Grèce fût arrivé à se connaître. Dans son essai sur les Upanishads [1], M. Regnaud n'a

[1] *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. Exposé chronologique et systématique, d'après les textes, de la doctrine des prinpales upanishads* (Bibliothèque de l'École des hautes études. 28e fasc.). Vieweg, 181 pages in-8°.

cherche qu'à être utile à d'autres. Il s'est interdit toute vue générale, content d'offrir aux savants les résultats techniques de sa sévère analyse. Dans son essai sur le système védanta [1], il a été plus accessible. M. Cousin l'aurait lu avec passion et l'aurait prié de continuer ces études, où le comble de l'héroïsme est de savoir se retenir et de se résigner à ignorer pour que l'avenir sache. Dans sa nouvelle traduction du *Chariot de terre cuite* [2], M. Regnaud s'est délassé, et il en avait le droit. Fidèle et correcte à la fois, cette traduction se lit avec un véritable charme. On avait peut-être exagéré d'abord le mérite littéraire des drames hindous; quant à leur intérêt historique, comme peinture d'une société si éloignée de nous, on ne saurait le surfaire. L'Inde est à quelques égards si étrange, qu'on est surpris de voir vivre, se mouvoir et sourire un monde qui n'apparaît d'abord que comme un rêve ou une abstraction.

M. Barth [3] et M. Senart [4] continuent de nous tenir au courant, avec leur rare compétence, du beau mouvement des études sanscrites à l'étranger. M. Barthélemy Saint-Hilaire nous a donné une excellente analyse des recherches consciencieuses de M. Cunningham sur l'archéologie de l'Inde [5]. L'his-

[1] *Revue philosophique* (Ladrange-Baillière), juin et août 1876.

[2] *Le chariot de terre cuite*, 2 petits vol. chez Lemoine, 1876-1877 (XXV-162; 131, 90-98 pages).

[3] *Revue critique*, 13 juillet, 27 juillet, 16 sept. 1876; 17 mars, 7 août, 31 août 1877.

[4] *Journal asiatique*, août-septembre 1876.

[5] *Journal des Savants*, juin, juillet, août 1876.

toire du bouddhisme en reçoit des lumières considérables. Les récits de Hiouen-Thsang se laissent suivre pas à pas, et il y a plaisir en quelque sorte à voir la trace matérielle d'événements qui ont été réels et qui semblent, par d'autres côtés, se perdre dans le mythe. M. Schœbel ne se lasse pas d'apporter à ces curieuses études une collaboration fragmentaire, mais souvent utile [1].

On ne peut assez louer le soin religieux avec lequel Mme Grimblot publie les travaux de son mari, si tristement interrompus par la mort. L'hésitation et l'atermoiement, qui nuisirent chez notre regretté confrère à tant de rares qualités, l'empêchèrent de publier les textes précieux dont il avait enrichi la science. Initiée aux études de son mari, dont elle fut toujours l'actif collaborateur, Mme Grimblot a publié, cette année, un important volume [2], contenant quelques-uns des morceaux les plus importants du Digha-Nikaya. Le texte pâli est en caractères européens; les traductions sont de Gogerly (l'original de ces traductions imprimées à Colombo est introuvable), de Burnouf, de Grimblot lui-même. Le texte pâli a été constitué avec un soin extrême. Mme Grimblot, dès son séjour à Ceylan, avait mis

[1] Rapport sur les progrès des études hindoues en ces dernières années, dans le compte rendu du *Congrès international des orientalistes*, 1re session (Maisonneuve), t. II, p. 355-370. — *Ibid.* p. 396-404, Essai sur la doctrine de l'existence dans la philosophie hindoue.

[2] *Sept suttas pâlis, tirés du Digha-Nikâya*, traductions diverses, anglaises et françaises. Paris, Imprimerie nationale, XII-351 pages in-8°. Ernest Leroux.

toute son application à en relever les plus minutieuses variantes. Rien de plus touchant que le récit qu'elle nous a fait de sa visite au temple de Dadala, près de Pointe-de-Galles [1]. On se croit transporté au temps des paraboles du Bouddha, au jardin d'Anathapindika. Grimblot était un remarquable esprit; son admiration pour le bouddhisme s'est exprimée en quelques belles pages [2]. Le feu sacré qu'il avait su allumer pour ses études chez la personne distinguée qui s'était unie à son sort est un fait des plus honorables pour sa mémoire. Infirme, paralysée, étonnant ceux qui la connaissent par son courage et sa fermeté d'esprit, Mme Grimblot donne le bel exemple d'une âme soutenue par l'amour de la science dans des conditions qui semblent un défi à la nature et la preuve vivante des forces de l'esprit.

Si le curieux jataka 193, traduit par M. Feer [3], avait la moindre chance de représenter les vraies paroles du Bouddha, il faudrait en conclure que le Bouddha avait des vues parfois très-bornées, puisque, à côté de cette espèce de frénésie du bien qui va parfois dans le bouddhisme jusqu'à l'insanité, ce jataka n'est, d'un bout à l'autre, qu'une diatribe contre les femmes, qui a pu dans l'Inde antique être moins injuste que dans nos climats, et qui pourtant, même dans l'Inde, a toujours dû être exa-

[1] Pages 162-163.
[2] Pages [illegible].
[3] *Congrès international des orientalistes*, 2e session, t. II, p. 217 sqq.

gérée. M. Feer[1] possède l'ensemble de ces études avec une sûreté qui donne une grande autorité à ses jugements. M. Foucaux[2], M. Senart[3] ne cessent de contribuer à leur progrès. La grammaire pâlie a été, de la part de M. Barthélemy Saint-Hilaire, l'objet d'excellentes observations[4].

M. Fr. Deloncle a publié, sous la direction de M. Garcin de Tassy, le premier fascicule d'un dictionnaire hindoustani-français et français-hindoustani, qui sera suivi d'un vocabulaire mythologique, historique et géographique de l'Inde[5]. Le rapport annuel de notre vénéré président, sur le mouvement actuel des études et des idées dans l'Inde, continue d'offrir le même intérêt de curiosité. Je ne connais pas de lecture mieux faite pour donner l'intuition claire de ce qui se passe dans un pays asiatique, resté dans ses vieilles ornières, quand la liberté européenne lui est octroyée[6]. La discussion religieuse, assujettie par l'autorité supérieure aux lois d'une mutuelle tolérance, s'offre en particulier dans l'Hindoustan sous un aspect qu'elle n'a sûrement jamais présenté jusqu'ici en Asie. — Quelques essais de philologie dra-

[1] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876.

[2] *Revue orientale et américaine*, nouvelle série, t. I, janv.-mars 1877; *Congrès international des orientalistes*, t. II, p. 409-423.

[3] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876.

[4] *Journal des Savants*, février et mars 1877.

[5] Paris, Vieweg, 1876, in-4°.

[6] *La langue et la littérature hindoustanie en 1876*. 178 pages in-8°, Maisonneuve. — *Congrès international des orientalistes*, 1re session, t. II, p. 350-353.

vidienne se sont produits et méritent, s'ils se continuent sérieusement, d'être encouragés[1].

L'ouvrage de M. James Darmesteter qui a pour titre *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*[2], est une étude sur les principes et sur le développement du dualisme mazdéen. Nous ne craignons pas de dire que c'est un des plus importants travaux qui aient été publiés depuis longtemps dans le domaine de la philologie iranienne. M. Darmesteter cherche dans la période qui a précédé la séparation des Hindous et des Perses les premiers germes du dualisme; puis, avec une rare sagacité, il en décrit les progrès. Il écarte l'hypothèse d'une rupture violente entre les deux peuples, qui aurait eu pour conséquence la forme différente prise par les deux religions. C'est par un développement intérieur, non influencé du dehors, qu'Ahriman est arrivé à être la contre-partie exacte d'Ormazd. Héritier des anciens démons de l'orage, il a pris des attributs métaphysiques, à mesure que son adversaire céleste grandissait en puissance et se dépouillait de son caractère matériel. Ahriman, selon l'expression de l'auteur, est Ormazd retourné. A cette donnée fondamentale, qui fait l'unité du livre, se rattachent une quantité d'études de détail, que nous ne pouvons résumer ici, et qui apportent sur une foule de points des renseignements inatten-

[1] *Congrès international des orientalistes*, 1re session, t. II, p. 327-330.

[2] Dans la *Bibliothèque de l'École des hautes études*, 29e fascicule. Paris, 1877. 360 pages, grand in-8°.

dus, précis, lumineux. La netteté du plan et la fermeté du style ajoutent un attrait particulier à la lecture de ce beau livre. M. James Darmesteter, qui s'était déjà fait une place dans la philologie zende par son travail sur Haurvatât et Ameretât, et par ses notes sur l'Avesta publiées dans les Mémoires de la Société de linguistique, confirme par cet ouvrage sa réputation d'iraniste. On en a jugé ainsi à l'étranger. Nous apprenons que M. Max Müller, qui prépare un recueil de tous les livres sacrés de l'Orient, charge notre confrère de la traduction des livres zends. Le travail dont nous venons de parler est, comme celui de M. Bergaigne, une thèse pour le doctorat ès lettres, et nous sommes heureux de constater que la Sorbonne s'ouvre de plus en plus aux études dont notre Société est la représentation la plus autorisée.

La savante note de M. de Harlez sur le sens si controversé des mots *zend* et *avesta*[1], les observations de M. de Longpérier[2] sur les idées religieuses révélées par les monuments de la Perse, celles de M. Hovelacque[3] sur les deux principes dans l'Avesta, les fines critiques de M. Darmesteter[4], sont des indices de l'intérêt que ces belles études provoquent de plus en plus parmi nous.

M. Édouard Reuss continue, avec une promptitude

[1] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876.
[2] *Congrès international des orientalistes*, t. II, p. 318-322.
[3] *Les deux principes dans l'Avesta*, 15 pages.
[4] *Revue critique*, 23 sept., 23 déc. 1876.

qui surprend, la publication de sa traduction des divers écrits qui composent l'ancienne littérature hébraïque. Grâce à ce respectable savant, nous aurons enfin, dans un ou deux ans, une traduction de la Bible, qu'on pourra indiquer aux personnes jalouses de connaître ces vieux textes, non assurément comme définitive, un tel mot n'a pas de sens quand il s'agit de textes aussi remplis de passages obscurs, sur lesquels la science ne dira jamais son dernier mot, mais comme présentant à peu près les derniers résultats de la critique et de l'exégèse. Diverses causes ont créé à la France une sorte d'infériorité ou plutôt d'arriéré à cet égard. C'est presque un malheur que quelques-unes de nos anciennes versions françaises de la Bible aient eu un grand renom littéraire. Le caractère classique de la langue et les noms hautement respectables qui recommandaient ces versions en ont trop fait oublier l'insuffisance scientifique. L'hébreu, pour une classe de lecteurs français, a cessé d'être une langue comme une autre; on s'est imaginé que l'intelligence n'en est pas assujettie aux mêmes conditions de progrès que les autres branches de la philologie. Le travail de M. Cahen est sûrement estimable dans quelques-unes de ses parties; mais, trop peu au courant de l'immense travail dont ces anciens textes ont été l'objet en Allemagne depuis cent ans, le respectable auteur de cette vaste entreprise n'avait pas tout ce qu'il fallait pour l'accomplir avec un plein succès. A M. Reuss, rien ne manque, au moins sous le rapport de la science. La langue, pour certains livres

poétiques, ne paraîtra peut-être pas toujours assez littéraire; elle manque de sonorité, de timbre, d'élasticité. Mais celui qui borne son désir à savoir ce que veut dire un passage donné, selon l'opinion la plus probable, sera pleinement satisfait en consultant M. Reuss. Trois nouveaux volumes sont venus se joindre au volume des Psaumes, déjà paru depuis deux ans, et lui sont peut-être supérieurs. Ils renferment les Prophètes, les Juges, Samuel et les Rois[1]. Le travail critique sur les prophètes est excellent; les coupes délicates auxquelles on est obligé dans cette curieuse littérature prophétique, où le titre est si souvent trompeur, sont faites avec infiniment de tact; cette partie nous paraît de beaucoup la plus remarquable du travail de M. Reuss. C'est là que l'on comprend à quels prodiges de sagacité et à quelle plausibilité de conjectures est arrivée de nos jours la science biblique. Un commentaire perpétuel, plein de judicieuse érudition, des introductions raisonnées, des résumés historiques font de ce grand livre un vrai *Bibelwerk* comme celui de Bunsen. Il fera sûrement époque dans l'histoire des études hébraïques parmi nous, j'ajouterai des études orientales; car il n'y a pas d'ensemble complet d'études orientales là où l'hébreu fait défaut. Les études sémitiques, partie si essentielle des études asia-

[1] *Les Prophètes.* 2 vol., 574-404 pages. — *Histoire des Israélites, depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil* (livres des Juges, de Samuel et des Rois), 580 pages, gr. in-8°. Paris, Sandoz et Fischbacher.

tiques, sont, sans l'exégèse biblique, tout à fait mutilées.

La critique, en des études aussi avancées, a souvent presque autant d'importance que la recherche originale. Les curieuses découvertes faites hors de France sur le 4e livre d'Esdras ont fourni à M. J. Derenbourg l'occasion de remarques ingénieuses[1]. La grande question du mythe chez les anciens Hébreux l'a également amené à réduire à ses justes proportions une thèse à laquelle on a mêlé à l'étranger de très-grandes exagérations[2].

M. Hartwig Derenbourg[3] traite en maître ces questions de grammaire comparée des langues sémitiques dont il a fait son domaine favori. M. Oppert, par des calculs fondés sur l'éclipse du 13 juin 809 avant J. C., a cherché à résoudre les difficultés que présente la chronologie des rois de Juda[4]. M. Joseph Halévy a publié un recueil des prières des Falashas ou juifs d'Abyssinie, remarquables par leur noble simplicité et leur caractère antique[5].

On a cherché à éclaircir quelques circonstances de la guerre des Juifs sous Adrien, et en particulier à prouver que Jérusalem ne joua aucun rôle dans

[1] *Revue critique*, 26 août 1876.

[2] *Ibid.* 30 septembre 1876.

[3] *Ibid.* 8 juillet, 9 décembre 1876.

[4] *Salmanasar et ses successeurs*, solution d'un problème chronologique, Paris, Maisonneuve, in-8°, 100 pages.

[5] *Prières des Falashas ou juifs d'Abyssinie*, texte éthiopien, publié pour la première fois et traduit en hébreu, Paris, Joseph Baer, 28 pages en éthiopien et 18 pages en hébreu. Petit in-8°.

cette guerre et ne fut jamais au pouvoir des insurgés[1]. Cette question soulève des doutes sur les systèmes généralement adoptés dans la numismatique juive. Il est temps que toute cette numismatique soit reprise par les personnes compétentes. Elles arriveront peut-être à voir qu'aucun personnage des deux révoltes n'a frappé de monnaies en son nom, qu'on se borna à surfrapper des monnaies romaines à des types orthodoxes, depuis longtemps connus et admis de la nation.

Votre journal[2] a publié une inscription hébraïque trouvée par M. Victor Guérin dans le village d'Alma en haute Galilée, inscription presque identique à celle qui se lit sur un linteau de synagogue à Kefr-Bereim. Le même courageux voyageur a donné à l'Académie des inscriptions[3] et à la Société de géographie[4] des notions anticipées sur les travaux qu'il a su accomplir avec tant de persévérance.

Le catalogue des antiquités hébraïques du Louvre, dressé par M. Héron de Villefosse[5], sera un livre à la fois utile pour les recherches et commode aux gens du monde. Il en faut dire autant du dictionnaire portatif de géographie biblique, composé par M. de Saulcy[6]. La question du site de Gomorrhe a

[1] *Revue historique*, 2e année (1877), 1er fasc.

[2] Août-septembre 1876.

[3] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1877, p. 59-60.

[4] *Bulletin de la Société de géographie*, octobre 1876.

[5] *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au Musée du Louvre* (salle judaïque). Paris, VIII-54 pages, avec une planche.

[6] *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*. Paris, Vieweg. Petit in-8°, 324 pages.

fourni le sujet d'une correspondance intéressante entre M. de Saulcy[1] et M. Clermont-Ganneau[2]. Notre jeune et savant confrère n'a qu'à puiser dans ses riches portefeuilles pour y trouver la matière de curieux mémoires. Cette année, c'est le tombeau, dit de Joseph d'Arimathie[3], monument si capital pour la discussion de l'authenticité des lieux saints, puisqu'il paraît avoir fait partie de la même nécropole juive que le saint sépulcre, qui lui a fourni l'occasion d'observations ingénieuses. Un itinéraire de Jérusalem à Bir el-Ma'in[4] est plein de ces légendes que M. Ganneau excelle à tirer des indigènes, mais auxquelles il fera bien de n'attribuer qu'avec beaucoup de réserve une origine chananéenne. La *Gazette archéologique*, dirigée par MM. de Witte et Lenormant, qui devient de plus en plus un précieux auxiliaire de nos études, a publié, d'après les dessins fournis par M. de Saulcy, les belles sculptures décoratives de l'intrados des coupoles qui sont sous la mosquée El-Aksa[5].

Un travail important pour l'histoire de la littérature rabbinique au moyen âge a paru cette année[6].

[1] *Revue archéologique*, novembre 1876.

[2] *Ibid.* mars 1877. Autres articles de M. Ganneau, *Revue critique*, 13 et 25 juillet, 16 septembre, 18 novembre 1876.

[3] *L'authenticité du saint sépulcre et le tombeau de Joseph d'Arimathie*. Paris, Leroux. In-8°, 34 pages.

[4] *Bulletin de la Société de géographie*, mai 1877.

[5] *Gazette archéologique* (A. Levy), 1877, p. 63-65, pl. XI; p. 113, pl. XVII.

[6] *Histoire Littéraire de la France*, t. XXVII, xive siècle, p. 431-724.

La France, depuis la seconde moitié du XIe siècle jusqu'à la première moitié du XIVe, a été le théâtre d'un brillant mouvement d'études juives. Les fondateurs du grand recueil intitulé : *Histoire littéraire de la France*, regardèrent l'histoire de ces études comme une partie de l'histoire des lettres françaises, et leurs continuateurs ont dû les imiter. La tâche n'était point facile. Les travaux relatifs à la littérature rabbinique ne sont arrivés à quelque précision que depuis un quart de siècle. Tout ce que l'on pouvait dire autrefois sur ce sujet d'après les compilations de Wolf, de Bartolocci, d'Assémani, de De Rossi était extrêmement inexact et incomplet; aussi, malgré leur diligence, les auteurs des précédents volumes de l'*Histoire littéraire* n'ont-ils pu échapper à beaucoup d'erreurs. Il était interdit de reprendre leur travail en sous-œuvre, et cependant il était presque impossible de ne pas remonter un peu en arrière pour donner une base solide aux notices étendues que réclamaient les premières années du XIVe siècle. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* ont pris un terme moyen : sans chercher à compléter les parties consacrées aux lettres juives dans les volumes précédents, ils ont, pour chaque genre de littérature, accordé des notices abrégées aux écrivains et aux ouvrages importants qui avaient été omis ou dont il n'avait été question que d'une manière insuffisante.

tirage à part : *Les rabbins français du commencement du XIVe siècle.* In-4°, Joseph Baer.

L'histoire de la littérature juive du moyen âge a toujours été considérée comme le domaine propre des savants israélites. Un philologue qui ne s'est point préparé dès l'enfance au rabbinat aurait une peine extrême à se mettre au courant de ces études et n'y dépasserait pas la médiocrité. Il est moins opportun que jamais de changer cette division du travail scientifique, depuis que les écoles rabbiniques de l'Europe centrale ont commencé d'appliquer à leurs travaux l'esprit d'exactitude et de critique qui prévaut maintenant dans toutes les branches de l'histoire. Un savant orientaliste, M. Adolphe Neubauer, parut la personne la mieux désignée pour apporter à notre grand recueil d'histoire littéraire nationale la collaboration spéciale dont elle ne pouvait se passer. L'immense lecture de M. Neubauer, son activité, ses voyages, le désignèrent au choix de celui des collaborateurs que cette tâche concernait, et, depuis plus de dix ans, la préparation du grand travail qu'on offre en ce moment au public n'a presque pas été interrompue.

Une grave difficulté venait de ce que la plupart des ouvrages dont on avait à parler sont encore inédits. Il y a plus : un très-grand nombre des productions des rabbins français du XIe, du XIIe, du XIIIe siècle, surtout de ceux qu'on nomme les *tosaphistes*, ne nous sont connues que par les citations qui en sont faites dans les grands recueils de traditions. Quoique riche en manuscrits hébreux, notre Bibliothèque nationale n'aurait pas suffi pour

permettre de tracer un tableau complet de cet immense développement littéraire. Des voyages à l'étranger pouvaient seuls suppléer aux lacunes de notre grand dépôt de Paris. En 1868, 1872 et 1873, le Ministère de l'instruction publique chargea M. Neubauer de diverses missions, ayant pour objet de rechercher dans les bibliothèques du midi et de l'est de la France, dans celles de l'Italie, de l'Espagne, de la Suisse et de l'Allemagne, les documents concernant l'histoire des rabbins français. M. Neubauer avait auparavant visité les collections de Saint-Pétersbourg. Vers le même temps, la bibliothèque Bodléienne d'Oxford le chargeait de faire son catalogue, et, dans le cours de ce grand dépouillement, M. Neubauer, toujours attentif à ce qui pouvait intéresser le recueil de l'Académie, ne cessait d'être pour la Commission le plus actif des collaborateurs.

Le vaste ensemble de notes, d'articles et de mémoires sortis de cet immense travail, M. Neubauer l'a remis à la Commission, et c'est de là qu'est sorti le travail qui remplit la seconde moitié du tome XXVIIe. On le trouvera sûrement incomplet; mais que l'on veuille bien considérer que tout y est neuf, et que, s'il y reste quelque désordre, c'est qu'il s'agissait d'émerger d'un véritable chaos.

Les études relatives aux antiquités et à la religion des anciens peuples sémitiques ont fait, grâce au zèle avec lequel l'épigraphie et l'archéologie orientales commencent à être cultivées, de remarquables

progrès. Le travail du *Corpus inscriptionum semiticarum*, quoique subissant peut-être un peu trop de retards, est bien le centre vers lequel converge tout ce faisceau d'ardentes recherches. M. Philippe Berger[1] s'est attaqué, après M. Derenbourg[2], à un des problèmes les plus difficiles de l'épigraphie phénicienne, à ces cippes qui portent en tête la formule *nesib malac-baal*, et qui, loin d'être dédiés, comme on devrait le croire, à un dieu nommé Malac-Baal, sont dédiés à d'autres dieux, à Baal-Hammon, à Tanith. Nos deux savants confrères arrivent logiquement à l'idée que les *nesib malac-baal* étaient des cippes sacrés et cherchent à expliquer comment ce nom bizarre a pu servir de formule initiale à des inscriptions votives dédiées à deux autres dieux. Nous ne savons s'ils ont dit le dernier mot sur ce problème singulier. L'examen comparatif des deux inscriptions *Melit. 3* et *Melit. 4* donne quelques résultats dont on n'a peut-être pas suffisamment tenu compte. Mais ce que nos savants confrères ont dit de l'usage des cippes sacrés chez les Phéniciens garde toute sa vérité.

M. Halévy[3], M. Clermont-Ganneau ne sont pas restés inactifs. M. Clermont-Ganneau[4], avec sa sagacité ordinaire, a montré le caractère apocryphe d'une

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1876.

[2] *Comptes rendus de l'Académie des inscr.*, 1874, p. 231-236.

[3] *Congrès international des orientalistes*, 1re session, t. II, p. 250-251. — Dans le même recueil, *Discussion sur Eschmounazar*, p. 256-260.

[4] *Comptes rendus de l'Acad.*, 1876, p. 264 et suiv.

pierre du cabinet de Vienne, qui avait surpris la bonne foi de Lévy, de Breslau. Les belles découvertes faites à Palestrine ont fourni à M. François Lenormant et à M. de Witte[1] l'occasion de communications importantes. C'est bien à tort que des doutes ont été soulevés sur l'authenticité de l'inscription qui figure sur l'une des patères. Il n'y a pas six personnes en Europe qui soient assez au courant de la science pour fabriquer un tel monument. De curieux fragments de bronze, provenant de Chypre et portant des inscriptions dans un caractère tout à fait analogue à celui de l'inscription de Méscha, ont été présentés à l'Académie et viennent d'être acquis par le Cabinet des antiques de la Bibliothèque nationale. Nous espérons que ces inscriptions seront bientôt publiées.

Notre école continue à montrer dans l'archéologie orientale sa grande supériorité. M. François Lenormant a savamment étudié la Vénus du Liban[2], la déesse Nanæa[3], l'Aphrodite à la colombe[4], etc.[5]. M. C. W. Mansell a consacré aux intailles phéniciennes des études attentives[6]. M. Berger[7] a montré

[1] *Gazette archéol.* 1877, p. 15 et suiv.
[2] *Ibid.* 1875, p. 97 et suiv.
[3] *Ibid.* 1876, p. 10 et suiv. 58 et suiv.
[4] *Ibid.* p. 133-134.
[5] *Ibid.* p. 68.
[6] *Ibid.* 1876, p. 131-132, 147-149; 1877, p. 74-76.
[7] *Ibid.* 1876, p. 114 et suiv.; 1877, p. 22 et suiv. 86 et suiv. et le rapport inséré dans les *Archives des missions scientifiques*, 3e série, t. V.

par d'excellents exemples l'intérêt que présente la collection des stèles carthaginoises provenant de M. de Sainte-Marie et maintenant réunie à la Bibliothèque nationale. Les mœurs et la religion de Carthage tirent de là des éclaircissements inattendus. M. Lenormant[1] a fait, sur le même sujet, d'utiles observations. M. Colonna Ceccaldi nous rend un vrai service en nous faisant connaître les résultats de ces belles fouilles de Curium[2], qui, on peut le dire sans exagération, nous ont révélé l'art sémitique par un de ses côtés les plus importants, surtout dans ses rapports avec l'Égypte.

Ici encore, nous retrouvons la féconde activité de M. Clermont-Ganneau. Si l'auteur de cet admirable petit traité *De dis syris*, qui reste encore aujourd'hui le manuel de la mythologie sémitique, si Selden ressuscitait, ce serait assurément les mémoires de mythologie de notre confrère qui lui paraîtraient le fruit naturel de l'étude qu'il a fondée. Horus et Saint-Georges[3], voilà le thème qui a fourni cette année à M. Ganneau les plus ingénieux rapprochements. Tout n'est pas également certain (M. Ganneau est le premier à le reconnaître) dans ces séries d'idées et de mots dont les éléments sont souvent rattachés entre eux par un fil bien léger.

[1] *Gazette archéologique*, 1876, p. 126 et suiv. 146-147. 1877, p. 29-37.

[2] *Revue archéologique*, janvier, mars 1877.

[3] *Ibid.* sept. déc. 1876, janvier 1877. Autre mémoire de M. Ganneau, dans la *Gazette archéologique*, 1877, p. 102 et suiv.

La mythologie sémitique est loin d'offrir le développement organique et profondément logique de la mythologie aryenne. La méprise grossière, le quiproquo, les étourderies populaires y jouent un grand rôle. Personne n'a mieux compris cela que M. Ganneau. La façon dont il a vécu la vie de l'Orient, son intime pénétration de la manière de raisonner des musulmans, des *fellâhin*, lui révèlent des possibilités, des issues que d'autres ne voient pas. En pareille matière, à vrai dire, il s'agit beaucoup moins de mettre le doigt sur la manière précise dont les choses se sont passées que d'indiquer les diverses façons dont elles ont pu se passer. — On lira avec un intérêt du même genre le mémoire de M. Lenormant sur Tammuz [1]. Il n'y a pas de question plus obscure. L'assyriologie paraît cependant en diminuer un peu l'obscurité.

M. Ganneau [2] et M. Halévy [3] se sont occupés des inscriptions himyarites. M. d'Abbadie a repris l'étude de la grande inscription éthiopienne d'Axum [4], d'après les diverses copies qu'il en a prises et les discussions qu'il a eues à ce sujet avec les lettrés abyssins.

M. de Vogüé, à qui l'épigraphie araméenne doit déjà ses plus grands progrès, vient de publier les

[1] *Congrès international des orientalistes*, 1re session, t. II, p. 149-165.

[2] *Comptes rendus de l'Académie*, 3 mars 1876.

[3] *Ibid.* 1877, p. 14 et suiv.

[4] *Congrès international des orientalistes*, t. II, p. 307-308. M. Halévy a donné la suite de son très-intéressant voyage à Nedjran, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, mai 1877.

copies qu'il prit, en 1862, des inscriptions du Safa[1]. Le Safa est un massif volcanique, situé à l'est du Djébel Hauran, et qui, dans l'antiquité comme de nos jours, n'a prêté qu'à une assez misérable vie nomade. Le sol est presque entièrement caché par des fragments basaltiques noirs, aux angles arrondis, dont les dimensions varient de la grosseur du poing à celle du corps d'un homme. Ces étranges cailloux, dont on peut voir quelques spécimens au Musée du Louvre, présentent des inscriptions d'un caractère tout particulier. Ces inscriptions se comptent par milliers; on les trouve non-seulement autour des points qui ont été habités, mais sur les routes qui y conduisent, en plein désert. Elles sont rarement isolées; on les rencontre en général par groupes, notamment sur ces grossiers *tumuli* appelés *rudjm*, qui couvrent le pays. Ces *rudjm* doivent leur origine à l'antique usage des tas de pierres servant de *monimenta*, que la Bible nous révèle aux temps les plus antiques, et qui servent encore aujourd'hui aux Bédouins à marquer la tombe d'un chef, le lieu d'un combat.

Le premier savant européen qui vit ces singuliers monuments épigraphiques, accompagnés souvent de dessins plus singuliers encore, fut M. Cyrill Graham. M. Wetzstein en copia un très-grand nombre, mais n'en a publié que dix, qu'il n'a pas essayé d'expliquer. Avec beaucoup de sagacité, M. Wetzstein

[1] Syrie centrale. Inscript. sémitiques, 1re série. Bandes de la p. 1 à la p. 16, de la pl. XVII à la pl. XXXVIII. Grand in-8°.

groupa toutes les données historiques qui peuvent éclaircir l'origine de ces textes. Il les considéra comme l'œuvre des tribus himyarites qui vinrent se fixer en Syrie dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Il résulte de divers faits, déjà bien exposés par M. Caussin de Perceval, que, pendant plusieurs siècles, un courant presque constant, prélude de la grande invasion musulmane, amena les populations du sud de l'Arabie dans les régions plus septentrionales. Les tribus émigrantes, qui en général acceptèrent la souveraineté des Romains et les aidèrent à faire la police du désert, aboutirent à cette dynastie ghassanide, qui jusqu'à l'islam régna sur toute la région au delà du Jourdain. Aux Ghassanides est due la grande civilisation romaine et chrétienne du Hauran. Par les Ghassanides s'explique ce fait que les noms arabes du Nedjd, en particulier toute l'onomastique du *Kitâb el-aghâni*, se retrouvent dans les inscriptions grecques du Hauran. Par les Ghassanides, enfin, doit s'expliquer la bizarre épigraphie des cailloux basaltiques du Safa. M. Wetzstein, M. Blau, M. D. H. Müller, de Vienne, tiennent pour constant que le caractère de ces inscriptions se rattache à l'himyarite. La grande preuve de la vérité d'un système de déchiffrement, qui est la possibilité de l'appliquer en arrivant toujours à des résultats plausibles, a manqué jusqu'ici à tous ces essais. M. de Vogüé déclare qu'en suivant la même voie il n'est arrivé à rien de satisfaisant. Il a fait mieux que de s'obstiner dans un système douteux; il a livré à la

dispute les pièces du procès, c'est-à-dire la reproduction exacte des copies qu'il a prises, au nombre de 400. Il n'est pas douteux que, posé de la sorte, le problème ne soit bientôt résolu. Ces 400 textes se répètent fréquemment; des séries de lettres se présentent au premier coup d'œil revenant comme des formules. J'ajourne à un an notre jeune et vaillante école d'épigraphistes. Dans un an, j'en suis sûr, je vous annoncerai que le problème est résolu à la satisfaction de tous.

L'épigraphie palmyrénienne et nabatéenne trouvera aussi dans le fascicule de M. de Vogüé d'utiles additions. Absorbé par d'importantes fonctions, le savant auteur n'a pu suivre tous les progrès de ces études; il a cru devoir au moins indiquer les fautes matérielles qui lui ont été signalées ou qu'il a pu découvrir dans les transcriptions qu'il avait antérieurement données.

La récente histoire du déchiffrement, bien autrement difficile, de l'alphabet chypriote prouve ce que peut la sagacité quand elle a devant elle des textes sûrs et sincères. M. Rodet[1] a raconté cette histoire avec intérêt, et a semé sur son chemin les remarques ingénieuses. M. Rodet est amené à se demander si le syllabaire chypriote ne serait pas la propriété d'une race non hellénique, qui aurait commencé par appliquer son syllabaire à sa langue avant de l'appliquer

[1] *Sur le déchiffrement des inscriptions prétendues assyriennes de l'île de Chypre*. In-8°. Ernest Leroux.

au grec. Quel phénomène curieux en tout cas et bien capable d'attirer les hellénistes vers nos études que ce fait de beaux textes grecs conçus dans un autre alphabet que celui que la race grecque a partout ailleurs adopté ! M. Bréal a fait à ce sujet à l'Académie des inscriptions et belles-lettres des communications qui ont obtenu un légitime succès, et dont j'aime mieux ne vous parler en détail que quand elles seront publiées.

M. Halévy persiste à maintenir l'origine assyrienne de l'écriture cunéiforme[1]. M. Lenormant[2], avec une abondance de preuves et une érudition que tous doivent reconnaître, cherche à établir que l'accadien ou sumérien fut l'idiome des inventeurs de l'écriture cunéiforme, d'une population qui a dominé dans le bassin inférieur de l'Euphrate et du Tigre antérieurement à la population parlant sémitique. Tous les assyriologues sont, je crois, d'accord sur ce point, et aussi sur le caractère agglutinatif que présente l'idiome en question. Leur unanimité n'est plus la même sur la thèse de la parenté de cet idiome avec le touranien ou l'altaïque. M. Lenormant est convaincu de cette parenté; il avoue cependant que la question n'est pas tranchée. Les affinités, selon lui, l'emportent sur les différences; mais ces affinités peuvent tenir à une parité d'organisme et de génie.

[1] *Comptes rendus de l'Académie*, p. 146 et suiv.

[2] *Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*. Essai de philologie accadienne et assyrienne. Paris, Maisonneuve, XXIV-320 pages in-8°.

Cette réserve est louable. Non moins louable est le soin minutieux avec lequel M. Lenormant[1] étudie les documents fondamentaux qui servirent au déchiffrement de ces difficiles écritures, et qui restent toujours le principal témoin qui sert à les contrôler. Le travail sur les syllabaires cunéiformes du Musée Britannique me paraît un livre en dehors des systèmes et qui doit obtenir l'assentiment de tous.

M. Oppert a traité des inscriptions de la Susiane[2], d'un hymne bilingue, où l'original sumérien est accompagné d'une traduction en langue assyrienne[3], d'un texte géographique, d'arrêts judiciaires[4]. On est frappé de cette prodigieuse variété de textes, et les plus incrédules doivent se dire que, si en assyriologie les difficultés sont grandes, les moyens pour les résoudre sont aussi exceptionnellement abondants.

Les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, qui jusqu'ici avaient été le journal officiel de l'école française d'égyptologie, viennent de disparaître ou plutôt de se transformer[5]. La librairie Franck a

[1] *Les syllabaires cunéiformes*. Édition critique, classée pour la première fois méthodiquement, et précédée d'une introduction sur la nature de ces documents. Maisonneuve, VII-256 pages.

[2] *Congrès international des orientalistes*, 1re session, t. II, p. 179-216.

[3] *Ibid.* p. 216-224.

[4] *Ibid.* p. 224-228. Cf. p. 417-448. *Ibid.* p. 435-452, des observations de M. Pakarnof sur les inscriptions supposées arménienne, de Van.

[5] La collection complète se compose de trois tomes en deux volumes. Tome I, 1878-81, 14 livraisons, 1-232 p.; t. II, 1882-83, 3 p. 8vo.

repris, sous la direction de M. Maspero, la publication du *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes,* dont un premier fascicule avait déjà paru en 1870. Le nouveau journal est, pour des raisons d'économie, imprimé à Vienne, avec les caractères de l'Académie de Berlin.

M. Mariette continue de nous faire connaître les résultats des fouilles qu'il dirige pour le compte du Khédive. L'an dernier, c'était Karnak, le vieux sanctuaire d'Ammon Thébain, dont il nous révélait les listes géographiques et les longues inscriptions historiques. Cette année-ci, il nous mène sur la rive gauche du Nil, au pied même de la chaîne Libyque, à Deïr el-Baharî. Le temple de Deïr el-Baharî n'a jamais eu l'importance religieuse ni l'étendue des autres monuments de Thèbes. Ce n'en est pas moins un des édifices les plus originaux qu'il y ait en Égypte. Construit en terrasses, à l'imitation peut-être des temples asiatiques, il présente des dispositions qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. Il porte les noms de Touthmès Ier, de Touthmès II, de Touthmès III; la régente Hatasou le fit élever et le décora presque en entier. Les murailles sont ornées de tableaux représentant l'expédition de cette reine conquérante contre le pays de Pount. Le départ et le retour de la flotte égyptienne, le débarquement des soldats sur la côte, le tribut apporté par la reine et

154-302 p.; t. III, 1877, 8-10 livr. 1-160 p., plus 4 pl. et 12 pages autographiées de textes coptes.

par les principaux chefs du pays, l'entrée triomphale à Thèbes du corps d'expédition sont représentés et décrits tout au long. La dissertation jointe aux planches de l'ouvrage complète le mémoire publié l'an dernier sur les listes géographiques de Karnak. M. Mariette y expose les raisons qui l'ont conduit à identifier le pays de Pount avec la côte du pays des Sômal[1].

Le volume des *Monuments divers*, dont les premières livraisons ont été mises en vente au courant de l'année 1873, est enfin terminé. M. Mariette y a reproduit plus de deux cents inscriptions recueillies dans des endroits où les ruines ne sont pas assez nombreuses pour fournir la matière d'une monographie. Quelques-unes se composent de deux mots à peine, d'autres ont plus de cent cinquante lignes de texte; presque toutes renferment quelque fait nouveau pour l'histoire ou pour la connaissance de la religion[2]. Le troisième volume des *Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, moins riche que les deux précédents en ouvrages de littérature, renferme le facsimile de trois manuscrits funéraires qui ont appartenu à des princes ou à des reines de la XXe dynastie. La finesse des dessins dont ils sont ornés les rendent curieux pour l'artiste, en même temps que la beauté

[1] *Deir el Bahari, Documents topographiques, historiques et ethnographiques recueillis dans ce temple pendant les fouilles exécutées par A. Mariette-Bey*, 1877. Leipzig, J. C. Hinrichs, 18 pl. in-fol. et 20 pages de texte in-8°.

[2] *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie par A. Mariette-Bey*, 1873-1877. Paris, Franck, 100 pl. in-fol.

de l'écriture les signale à l'attention du paléographe [1].

La traduction que M. Chabas a entreprise, dans son journal l'*Égyptologie*, des maximes du scribe Ani avance rapidement vers sa fin. C'est toujours le même travail consciencieux, la même exposition abondante et parfois un peu diffuse, la même sagacité dans l'interprétation, la même ardeur de polémique, qualités et défauts auxquels M. Chabas nous a habitués depuis longtemps [2]. Les *Recherches sur les poids, mesures et monnaies des anciens Égyptiens* ont été lues à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et ont paru dans les *Mémoires publiés par quelques savants étrangers* [3]. On y trouve, entre autres textes intéressants, la traduction de divers comptes de ménage, où la valeur des objets achetés ou vendus, ustensiles, étoffes, viande de boucherie, est indiquée en espèces métalliques. Il ressort toutefois des explications de M. Chabas que les Égyptiens se servaient pour l'échange de lingots de cuivre d'une valeur déterminée, mais non pas d'une véritable monnaie [4]. Un mémoire du même auteur, relatif à la vie future [5], renferme des idées en désaccord avec celles des

[1] *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq, publiés en fac-simile par A. Mariette-Bey*, t. III, 1877. Paris, Franck. 24 pl. grand in-fol.

[2] *L'Égyptologie*, journal mensuel, publié à Chalon-sur-Saône, par F. Chabas. Paris, Maisonneuve. Grand in-4°, 3e année, nos 4-12, et 4e année, nos 1-6.

[3] Comp. *Comptes rendus*, 1876, p. 212-217.

[4] Tirage à part chez Maisonneuve, 1876. In-4°, 46 pages.

[5] *Congrès international des orientalistes*, 1re session, t. I, p. 37-48.

autres savants, et prouve la difficulté de comprendre la façon dont de tels problèmes se posaient chez les anciens Égyptiens.

M. Pierret a terminé son *Glossaire hiéroglyphique*[1] et donné dans le *Recueil* la traduction d'un texte inédit du *British Museum*[2]. M. Grébaut a discuté les passages des inscriptions relatifs au rôle que jouait la déesse Mât[3]. M. l'abbé Ancessi a essayé, dans son livre intitulé *Job et l'Égypte*, de rattacher aux doctrines égyptiennes les croyances que les Hébreux auraient eues sur le rédempteur et la vie future[4]. M. l'abbé Ledrain a donné la traduction et le facsimilé réduit d'une stèle historique du Louvre et d'un papyrus funéraire inédit de la Bibliothèque nationale[5]. M. Révillout a lu devant l'Académie l'analyse d'un texte démotique renfermant quelques renseignements historiques[6]. La première livraison du *Papyrus funéraire de Soutimès* n'est que le commencement d'un grand ouvrage que MM. E. Lefébure et P. Guieysse

[1] *Vocabulaire hiéroglyphique*, comprenant les mots de la langue, les noms géographiques, divins, royaux et historiques. 800 pages in-8°, 1875-1877. Paris, Franck (autographié).

[2] *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne*, 2e fascicule.

[3] *Ibid.* 2e Gre.

[4] *Job et l'Égypte, le Rédempteur et la vie future dans les civilisations primitives*, par l'abbé Ancessi. Paris, Lecoffre, 1877. In-8°, XXXIX-377 pages.

[5] Dans le *Contemporain*, n° du mois de mai 1877. Tirage à part, *Le papyrus du Louvre*, 20 pages et une planche. Du même, *La stèle du collier d'or*, même revue, novembre 1876, tirage à part, 15 pages, 1 planche.

[6] Dans la *Revue archéologique*, février 1877. Tirage à part chez Didier.

ont entrepris en commun. L'association de ces deux savants consciencieux et sagaces nous promet pour l'an prochain les résultats les plus heureux[1].

M. Maspero avait commencé, dans les *Mélanges*, la publication du papyrus de Berlin n° 1, qui renferme les détails les plus curieux sur la vie nomade des gens du pays d'Édom au temps du moyen empire. C'était la première fois qu'un texte hiératique de ces époques reculées était non pas traduit, mais transcrit en hiéroglyphes et commenté comme on a fait pour les textes de l'âge classique. La suppression des *Mélanges* a forcé M. Maspero à suspendre pour quelque temps l'achèvement de ce travail[2]. Le même savant a donné, dans les dernières livraisons des *Mélanges*, la suite de ses observations sur le dialecte égyptien de l'Éthiopie[3]; dans le second numéro du *Recueil*, le fac-simile et la traduction d'un papyrus d'affaires appartenant à M. le baron Mallet[4]; dans l'*Annuaire de l'association pour l'avancement des études grecques*, de nouveaux fragments de son commentaire sur le livre second d'Hérodote[5], et

[1] *Le papyrus funéraire de Soutimès*, publié d'après un exemplaire hiéroglyphique du *Livre des morts*, appartenant à la Bibliothèque nationale, traduit et commenté par MM. P. Guieysse et E. Lefébure. Paris, 1877, E. Leroux. In-fol. 23 pl. (1re livraison).

[2] *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 9e et 10e fasc.

[3] *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, dans les *Mélanges*, 9e et 10e fasc.

[4] *Le papyrus Mallet*, 6 pl. de *fac-simile*, dans le *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne*, 2e fasc.

[5] *Annuaire de l'Association pour l'avancement des études grecques*, 1876.

dans les *Transactions* de la Société d'archéologie biblique de Londres, la traduction d'une stèle du Louvre où un artiste contemporain de la XVIe dynastie fait l'éloge de sa propre habileté à peindre et à sculpter les monuments[1]. Des notices diverses, remplies de la plus judicieuse critique[2], montrent que la succession de M. de Rougé est tombée en d'excellentes mains.

Il semble d'ailleurs que M. de Rougé vive encore, tant est considérable le nombre des mémoires qui ont paru cette année sous son nom. Tandis que M. Robiou donnait dans les *Mélanges* l'analyse du cours fait en 1869-1871 au Collège de France[3], M. Jacques de Rougé publiait le texte, la transcription et la traduction de la stèle de Piankhi[4], et les deux premiers volumes d'un choix de monuments copiés en Égypte par son père pendant l'hiver 1864[5]. On sait la merveilleuse habileté dont M. de Rougé avait fait preuve dans le déchiffrement et l'interprétation de la longue

[1] *On the stele C. 11 of the Louvre*, dans les *Transactions of the Society of Biblical archæology*, t. V, part II.

[2] *Revue critique*, 9 décembre 1876, 23 décembre 1877. Voir aussi *Un gouverneur de Thèbes sous la 12e dynastie*, dans le compte rendu du *Congrès des orientalistes*, 1re session, t. II, p. 58-61.

[3] *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 9e fasc.

[4] *Chrestomathie égyptienne*, 3e fascic. *Aperçu grammatical*. Paris, Franck, 1875. 4e fasc. *La stèle du roi éthiopien Piankhi Meriamon*. Paris, Franck, 1876. In-8°, II-102 pages.

[5] *Inscriptions hiéroglyphiques, copiées en Égypte, pendant la mission scientifique de M. le vicomte Emmanuel de Rougé*, publiées par M. le vicomte J. de Rougé; t. I. Paris, Franck, 1877. In-4°, VII p. et 76 pl.; t. II, pl. 77-135. Cf. *Revue critique*, 9 juin 1877, article de M. Maspero.

inscription du roi éthiopien. Les auditeurs du Collége de France retrouveront, dans le recueil que M. Jacques de Rougé a publié avec une tendresse pieuse, les explications lucides et ingénieuses qui les avaient si vivement frappés il y a huit ans. Ceux qui n'ont pas eu la fortune d'entendre le maître pourront y apprendre l'art de lire l'égyptien et de composer un commentaire net et substantiel.

Je n'ai plus pour être complet qu'à signaler le mémoire de M. Robiou sur la géographie du Delta[1], ainsi que les œuvres de deux savants qui, bien qu'étrangers, écrivent en français ou dans les recueils français, M. Naville, de Genève, et M. Lieblein. Le premier s'est signalé par ses études de grammaire[2], le second par ses études de chronologie égyptienne[3], et par le commode index qu'il a fait pour le Livre des morts[4]. M. Birch a développé des vues ingénieuses sur l'origine de la civilisation égyptienne qu'il rattache à l'Afrique, et qu'il sépare à bon droit du monde sémitique[5].

M. Rhoné a vu l'Égypte de la bonne manière; il l'a vue à petites journées, avec M. Mariette, en

[1] *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 9e fascic. Voir dans les *Comptes rendus de l'Académie*, 1876, p. 257-261, des observations sur une date astronomique du haut empire. Voir aussi *Congrès des orientalistes*, 1re session, t. II, p. 7-36.

[2] Cf. dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1876 et 1877.

[3] *Sur un nouvel argument chronologique*, dans le *Recueil*, 2e fascic.

[4] *Index alphabétique de tous les mots contenus dans le Livre des morts*, Paris, Vieweg, 1875. In-16, 186 pages autographiées.

[5] *Congrès international des orientalistes*, 1re session, t. II, p. 61-66.

compagnie d'amis intelligents et sans qu'aucune des préparations nécessaires lui manquât. Il est resulté de ce voyage un très-bon livre [1], fait avec amour et pourtant avec une sage lenteur, plein de goût et d'une grande exactitude archéologique. M. Mariette est un si grand maître, ses fouilles jusqu'à ces derniers temps l'ont si exclusivement absorbé, il recherche si peu la publicite, qu'il faut souvent lui arracher ses secrets. Il sait une foule de choses qu'il ne publiera jamais, ou qui lui paraissent insignifiantes, uniquement parce qu'il les sait trop bien. M. Rhoné a parfaitement rempli l'agréable tâche d'être l'interprète de ce savoir immense et de ce génie pénétrant. Les personnes du monde liront son livre avec l'intérêt que présentent toujours les voyages bien faits. L'archéologue y trouvera des détails exacts; l'égyptologue l'aimera comme un précieux répertoire de faits bien observés. Les illustrations sont dignes du texte et contribuent à faire du livre quelque chose tout à la fois de très-agréable et de très-solide.

Nous nous habituons de plus en plus à placer le monde berber à côté de l'Égypte, comme quelque chose qui l'explique ou du moins la complète. Nos voyageurs algériens explorent ce vaste champ de recherches avec une ardeur infatigable. M. Masqueray, professeur au lycée d'Alger, a découvert dans

[1] *L'Égypte à petites journées, études et souvenirs.* Le Kaire et ses environs, l'Aro, Leroux. 450 pages, plans, cartes, dessins.

l'Aurès de très-curieuses sepultures[1], d'un genre à part, et quelques points de grand intérêt historique, tels que la forteresse d'Ichoukkan. Il a fait, en outre, de précieuses observations sur les institutions municipales et les mœurs républicaines des Berbers, sans oublier de curieuses traces de christianisme qui ont persisté sous la couche superficielle de l'islam. L'actif et zélé M. Berthelot, secondé par M. le général Faidherbe, nous fait connaître les inscriptions de l'île de Fer[2]. Les singulières sculptures de la province de Sous (Maroc) ont été relevées par le rabbin Mardochée et publiées par M. Henri Duveyrier[3]. D'utiles itinéraires du capitaine A. V. Parisot[4], de M. H. Duveyrier[5], complètent de plus en plus la carte de ces régions souvent ingrates, mais intéressantes à leur manière. Enfin, l'épigraphie berbère continue tous les jours de s'enrichir. M. Reboud[6], M. Cherbonneau, une foule d'actifs travailleurs sont occupés à créer là une branche d'études dont, il y a vingt ans, on ne pouvait prévoir l'importance et l'intérêt. Il y aura bientôt des *berbéristes*, comme il y a des arabisants et des égyptologues.

L'Orient chrétien n'est pas négligé. Les ecclésias-

[1] *Bulletin de la Société de géographie*, nov. 1876 (conf. avril 1877, p. 392-393); *Revue africaine*, mars-avril 1877.

[2] *Bulletin de la Société de géographie*, novembre 1876.

[3] *Ibid.* août 1876.

[4] *Ibid.* décembre 1876.

[5] *Ibid.* juin 1876.

[6] *Comptes rendus de l'Académie*, 1877, p. 165.

tiques instruits sentent l'intérêt des études syriaques pour l'histoire de la littérature chrétienne. M. l'abbé Martin s'y adonne tout entier. La publication qu'il a faite du traité de Bar-Zughi sur l'accentuation chez les Syriens orientaux[1], est un élément important, quoique bien obscur, dans ces délicates questions de l'accent sémitique qui deviennent à l'ordre du jour. Le traité du patriarche maronite connu sous le nom de *Petrus Ablobensis*, a aussi beaucoup de valeur pour l'histoire et l'intelligence de la poésie liturgique chez les Maronites[2]. M. Martin a donné, de plus, quelques observations importantes sur une espèce de tachygraphie arménienne[3]. M. Albert Socin a marqué son passage parmi nous par quelques excellentes pages sur les dialectes syriaques encore existants[4].

M. Zotenberg a inséré dans votre journal[5] une traduction d'un recueil de proverbes syriaques, tirés pour la plupart des poëtes gnomiques grecs et intéressants surtout pour l'histoire de la littérature pseudo-pythagoricienne. La clarté et la méthode de M. Zotenberg font plaisir à l'esprit. Il met dans ses mémoires

[1] *Traité sur l'accentuation chez les Syriens orientaux* (n° 1 du t. VII des *Actes de la Société philologique*). Paris, Imprimerie nationale, Leroux, xv-[illegible] pages, [illegible] pages de syriaques autographiées. Cf. *Congrès international des orientalistes*, t. II, p. 455-456.

[2] *Congrès international des orient.*, t. II, p. 463-499. *Ibid.*, p. 559-560. Rapport sur les études syriaques de M. l'abbé Martin.

[3] *Ibid.*, p. 456-458, et planches.

[4] *Ibid.*, p. 560-562.

[5] *Journal asiatique*, nouv. série, 1876.

cet ordre didactique qui rassure le lecteur et dont on a tort de se croire exempté par la solidité du savoir. Tout le monde n'a pas cette belle exposition méthodique. Quel dommage de voir quelquefois des résultats du plus grand intérêt masqués, étouffés en quelque sorte, faute d'air et de jour! Or, l'air et le jour, c'est l'ordre. *Lucidus ordo* est, on peut le dire, la règle presque unique du style sérieux.

M. l'abbé Bargès a publié une homélie arabe, traduite du copte, pour la fête de saint Marc, composée par Sévère, évêque de Nestéraweh, en basse Égypte[1]. M. Bargès reconnaît que l'ouvrage n'a pas de valeur historique. Que penser d'un auteur qui débite des particularités inconnues à tout le monde sur la vie du saint dont il fait le panégyrique, et qui prétend tenir ces particularités de la bouche du saint lui-même, qui lui est apparu dans une vision nocturne? Un des passages les plus curieux du sermon en question est la description des cultes divers, spéciaux à chaque ville, à chaque localité de l'Égypte, que saint Marc est venu abolir. Sûrement, M. l'abbé Bargès a raison de remarquer qu'à l'époque où écrivait Sévère (première moitié du IXe siècle), on avait perdu tout sentiment exact du vieux polythéisme égyptien. Néanmoins, ce passage contient peut-être des traits d'archéologie locale qui ne sont pas à dédaigner. Il serait curieux de le rapprocher du singulier passage de Méliton qui s'est conservé en syriaque et

[1] *Homélie sur saint Marc, par Abba Sévère, évêque de Nestéraweh.* Paris, Leroux, LXII-277 pages; 101 pages arabes.

du sermon de Jacques Sarug, publié il y a deux ou trois ans, par M. l'abbé Martin. M. Bargès a donné le texte et la traduction du discours de Sévère, avec d'amples notes. Il y a joint d'autres pièces prétendues historiques sur saint Marc par Sévère d'Eschmounein.

M. Revillout poursuit ses ingénieuses idées sur l'histoire de l'Égypte chrétienne. Huit papyrus coptes du Musée du Louvre, provenant du monastère de Saint-Jérémie de Memphis[1], qui devait être peu éloigné du Sérapeum, renferment de précieux renseignements sur la vie monastique en Égypte, sur l'état social des Égyptiens, sur le système des impôts, sur la situation politique et économique du pays à l'époque byzantine. Je ne connais rien de plus curieux. Quand M. Revillout aura groupé tout cela, en l'appuyant de bonnes preuves, se corroborant les unes les autres, il aura fait un travail historique que tous les esprits philosophiques liront avidement.

La théorie nouvelle de la métrique arabe, de M. Stanislas Guyard[2], est peut-être l'ouvrage le plus original que notre école ait produit cette année. Le travail de M. Guyard, contestable en quelques-unes de ses parties, a le mérite d'être tout à fait

[1] *Congrès international des orientalistes*, t. II, p. 471-514; et *Revue orientale et américaine*, nouvelle série, t. I, janvier-mars 1877.

[2] *Journal asiatique*, mai-juin, août-sept. et oct. 1876. Tirés à part, sous le titre de *Théorie nouvelle de la métrique arabe*, précédée de considérations générales sur le rhythme naturel du langage. Leroux. 320 pages in 8°. Additions dans la *Revue critique*, 16 juin 1877.

neuf. Il est certain que M. de Sacy et les premiers arabisants qui s'occupèrent de la prosodie arabe ne virent pas toutes les difficultés de la question. Ils se laissèrent égarer par l'analogie de la prosodie latine, et firent à tort reposer le système de la versification arabe sur une distinction de longues et de brèves, qui est loin de rendre compte de tous les faits. M. Ewald, le premier, entrevit l'insuffisance de ce système et comprit la nécessité de faire appel à la distinction de l'*arsis* et de la *thesis*. Il fit du temps fort la base du pied arabe, mais, maintenant la distinction des longues et des brèves, il n'arriva jamais à un mode régulier de scander. M. Guyard croit résoudre le problème en introduisant comme éléments essentiels l'accent tonique et l'intensité d'émission des voyelles. Chaque mètre arabe répond pour lui à une petite cantilène, qui n'a qu'une manière d'être récitée. M. Guyard a mis sa méthode à l'épreuve en la comparant avec le récitatif employé par les poëtes arabes de nos jours. Cette épreuve, qui eût été plus décisive si, au lieu d'être faite sur des Arabes de Syrie, elle eût été faite sur des Arabes de l'Arabie centrale, comme ceux qu'a vus M. Palgrave, cette épreuve, dis-je, a été tout à l'avantage de M. Guyard.

Beaucoup d'arabisants de premier mérite ont d'abord refusé de se prêter aux idées de M. Guyard. Nous ne voulons pas prétendre que toutes ces idées soient incontestables, ni surtout qu'elles suffisent à tout expliquer. Nous croyons, cependant, que

M. Guyard a fait faire un véritable progrès à la question. Cette question est de la plus grande importance. Un des phénomènes, en effet, les plus singuliers de la théorie comparée des langues sémitiques est l'apparition en arabe, à côté du vieux rhythme fondé sur le parallélisme, d'un mécanisme analogue en apparence à celui des Grecs et des Latins. Ni M. de Sacy, ni Freytag n'ont touché ce problème. M. Guyard, s'il ne le résout pas, montre bien de quel côté est la solution et fait pressentir cette solution. M. Barbier de Meynard a donné aux vues de M. Guyard l'appui de son autorité[1], et la Commission du prix Volney a décerné à l'essai de notre savant confrère le prix de cette année.

M. Marcel Devic a repris cette recherche étymologique des mots français empruntés aux langues orientales[2] qui a parfois porté malheur à ceux qui s'en sont occupés, parce qu'ils n'y ont pas toujours porté une connaissance suffisante de la philologie, surtout de la phonétique romane. M. Devic est très-familiarisé avec cette philologie, et son livre se place avec honneur à côté du travail de MM. Dozy et Engelmann, qui les premiers ont appliqué à cette matière une méthode rigoureuse. Peut-être M. Devic ne s'est-il pas toujours montré assez sévère et

[1] *Revue critique*, 16 février 1875. Voir aussi des observations de grammaire arabe de M. Guyard, dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876.

[2] *Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale*. Paris, Imprimerie nationale (Hachette), XVI-279 pages grand in-8°.

a-t-il admis comme possibles des étymologies peu vraisemblables. On s'étonne, au contraire, de l'omission de certains mots, comme *momerie*, *sorbet*. Malgré les critiques de détail auxquelles il peut prêter, le livre de M. Devic sera bien accueilli de ceux qui aiment les idées claires en fait de langage. Le dépouillement que l'auteur a fait des sources alchimiques et des vieux livres d'histoire naturelle est très-méritoire. Tous ceux qui s'occupent de lexicographie française et de l'histoire des sciences au moyen âge devront posséder l'ouvrage de M. Devic.

M. Barbier de Meynard a repris l'œuvre d'interprétation d'un des traités les plus intéressants de Gazzali, celui qui est intitulé « le Préservatif de l'erreur[1] ». Il n'y a pas dans toute la philosophie arabe de livre plus digne d'être lu. On y découvre, comme en une sorte de confession, le secret du scepticisme de Gazzali et de l'espèce de désespoir philosophique qui lui fit chercher dans les danses mystiques des soufis l'étourdissement de sa pensée. Cette singulière évolution, qui rappelle celle de tant de grands esprits de notre siècle devenus sceptiques par excès de foi, a été le moment critique de l'histoire de la philosophie chez les musulmans. Gazzali fut pour le rationalisme grec un ennemi d'autant plus dangereux qu'il le connaissait mieux. Averroès passera sa vie à détruire le raisonnement de Gazzali : « La philosophie grecque est contraire à l'islam; donc elle est fausse. » Il s'efforcera de prouver que la phi-

[1] *Journal asiatique*, janvier 1876. Tirage à part, 93 pages in-8°.

losophie grecque est parfaitement conciliable avec l'islam. On sait comment Gazzali l'emporta, et comment la philosophie, à la suite de ces attaques calomnieuses, disparut du monde musulman. Tout cela ressort du traité de Gazzali avec un relief et une vivacité qui raviront tous ceux qui s'occupent d'histoire de la philosophie. Le traité avait déjà été publié par M. Schmœlders, à l'instigation de M. Cousin. M. Munk et M. Derenbourg montrèrent combien cette première édition laissait à désirer. Grâce à M. Barbier de Meynard, tout le monde peut maintenant lire avec une parfaite sécurité cet écrit capital.

Appelé à succéder à M. Mohl dans la chaire de persan au Collège de France, M. Barbier de Meynard a tracé dans sa première leçon un rapide tableau de l'histoire de la poésie en Perse [1]. Les traits caractéristiques de cet admirable développement littéraire n'ont jamais été mieux mis en lumière. En appréciant avec justesse tant de charmantes productions, qu'on dirait l'œuvre de génies européens de nos jours, M. Barbier de Meynard a montré que le goût n'est pas inférieur chez lui à la science philologique et à l'érudition.

Ce que notre regretté confrère, M. Mohl, voulait faire, aussitôt que le *Schahnameh* serait terminé, c'est-à-dire donner une réimpression de la traduction commode et accessible aux travailleurs, Mme Mohl

[1] *La poésie en Perse*. Paris, Ernest Leroux; [illegible] pages format [illegible].

vient de l'accomplir avec un zèle pieux et une promptitude à laquelle on est peu habitué quand il s'agit de publications de ce genre. Six volumes de l'édition nouvelle ont déjà paru[1] et seront un précieux instrument de travail pour tous les orientalistes, que dis-je? pour tous les lettrés. Il n'est pas, en effet, de personne vouée aux recherches critiques qui ne doive relire sans cesse ce précieux monument du génie épique d'une des nations de notre race, arrivé jusqu'à nous dans des conditions si particulières et si propres à faire comprendre ce qu'est la vraie épopée. M. Garcin de Tassy a également réimprimé une série de traductions données par lui autrefois dans différents recueils[2], et qui toutes seront lues avec plaisir par ceux qui s'intéressent à l'Orient.

La question de l'accent dans les langues orientales prend de plus en plus l'importance qui lui est due. Dans plusieurs langues de l'Asie, la question du ton se pose d'une façon très-différente de ce à quoi nous sommes habitués. Les Grecs, depuis une époque assez ancienne, ayant pris l'habitude d'écrire l'accent, les langues romanes ayant fait mieux que de l'écrire, en portant la trace dans leur formation même et dans les principes les plus profonds

[1] *Le Livre des rois*, par Abou 'l-Kasim Firdousi, traduit et commenté par Jules Mohl, publié par Mme Mohl. Imprimerie nationale. Petit in-8°, Reinwald. Tome I, CII-451 p.; t. II, X-562 p.; t. III, VIII-502 p.; t. IV, IV-588 p.; t. V, VIII-558 p.

[2] *Allégories, récits et chants populaires poétiques*, traduits de l'arabe, du persan, de l'hindoustani et du turc, seconde édition, Paris, Leroux, 640 pages. In-8°, 1876.

de leur phonétique, nous avons peine à comprendre comment des hommes également versés dans le persan, par exemple, M. Chodzko[1] et M. Trumpp, ont pu d'abord émettre sur l'accent dans cette langue des vues opposées. Le fait est vrai cependant, et, quand on a suivi cette intéressante discussion, on s'en rend compte. Les idées de M. Guyard trouveront ici encore leur juste application. On verra de plus en plus le danger d'adapter aux langues de l'Asie les idées formées d'après la grammaire des langues classiques. Ce sont les bases mêmes, les catégories fondamentales qui se présentent de part et d'autre avec des différences absolues.

M. Huart a fait quelques additions importantes à l'histoire de la dynastie des Ilékaniens[2]. M. Clermont-Ganneau[3], M. Schlumberger[4], M. Rey[5] réunissent de précieux éléments pour l'histoire de la domination latine en Orient. Ceux qui s'occupent de ce curieux sujet et de l'histoire de la législation féodale au moyen âge liront sûrement avec fruit l'importante publication que la Société méxhitariste de Saint-Lazare a dédiée à notre Académie des inscrip-

[1] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1874.

[2] *Journal asiatique*, octobre 1876.

[3] *Comptes rendus de l'Académie*, 1876, p. 63 et suiv. *Revue archéologique*, mai 1877.

[4] *Revue archéologique*, 1876, janvier 1877; *Les principautés franques du Levant, d'après les plus récentes découvertes de la numismatique*, par G. Schlumberger. In-8°, pl.

[5] *Recherches géographiques et historiques sur la domination des Latins en Orient*. Paris, 1877. 77 pages.

tions et belles-lettres. M. Beugnot et tous les savants qui se sont occupés des *Assises de Jérusalem* avaient deviné l'existence d'*Assises d'Antioche*, peu différentes de celles de Jérusalem, présentant néanmoins des traits particuliers. Le texte français de ces assises est perdu; mais l'ouvrage s'est retrouvé en une traduction arménienne, faite par l'historien bien connu Sempad le Connétable. Le P. Alishan vient de publier en original et en français ce texte précieux[1]. Le savant éditeur y a joint une notice étendue sur Sempad. Il a laissé aux feudistes et aux médiévistes le soin de tirer les conséquences de son utile publication.

Votre journal a reçu de M. Catafago quelques renseignements sur la religion des Ausariés[2], renseignements consistant presque uniquement en titres de livres, qui ne font qu'exciter le désir de les connaître. Mais tout ce qui se rapporte à un sujet si peu connu doit être avidement accueilli. *La Revue africaine*[3] continue d'être un utile répertoire pour l'histoire de l'Afrique française. M. Tissot a porté dans l'exploration du Maroc l'activité et l'intelligence qui lui sont habituelles[4]. M. Barbier de Meynard a fait de très-bonnes observations sur la lexicographie turque[5].

[1] *Assises d'Antioche*, reproduites en français, par la Société mékhitariste de Saint-Lazare. Venise, imprimerie arménienne mékhitariste, 1876. In-4°, XXIII-93 pages.

[2] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876.

[3] Alger, Jourdan; Paris, Challamel.

[4] *Itinéraire de Tanger à Rabat*, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, septembre 1876.

[5] *Journal asiatique*, août-septembre 1876.

Notre regrette confrère, M. Belin, vous a donné des renseignements d'un haut intérêt sur les relations de Venise avec la dynastie ottomane[1].

Que de fois nous avons regretté que le savant directeur de notre École des langues orientales gardât trop souvent pour lui ces trésors d'érudition qu'il a su accumuler! Nous nous plaindrons moins à l'avenir, puisque M. Schefer annonce une série de publications du plus haut intérêt, qu'il vient d'inaugurer par deux ouvrages sur l'Asie centrale qui, vu la pénurie des documents sur cette région, ont leur place marquée dans la bibliothèque de tous les connaisseurs de l'Asie[2]. M. Schefer a fait imprimer le texte persan de ces deux ouvrages à Boulaq, et c'est là une innovation dont il faut le louer. Pourquoi ne pas profiter des avantages que présente la main-d'œuvre orientale, au point de vue de l'économie et même d'une certaine physionomie de l'exécution typographique? L'époque où nous font remonter les documents publiés par M. Schefer n'est pas ancienne. Mais l'état social de ces régions écartées du monde

[1] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876.

[2] *Histoire de l'Asie centrale* (Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khokand) depuis les dernières années du règne de Nadir Schah (1153) jusqu'en 1233 de l'hégire (1740-1818), par Mir Abdoulkerim Boukhary, traduite en français par Ch. Schefer. In-8°, avec carte. Leroux, VII-306 pages grand in-8°. Texte persan, imprimé à Boulaq, in-4°, 111 pages. — *Relation de l'ambassade au Kharesm* (Khiva), de Riza Qouly Khan. Texte persan. Boulaq, in-8°, 131 pages. Mentionnons la *Bibliographie de la Perse*, de M. Schwab. Paris, Leroux, 152 pages gr. in-8°, et, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, août 1876, un travail sur l'itinéraire de Marco Polo par le plateau de Pamir.

musulman a peu changé. L'humanité s'y est endormie dans une sorte de médiocrité morale et intellectuelle, qu'elle n'a jamais pu dépasser.

La grammaire et la lexicographie chinoise se sont enrichies de quelques essais sans doute estimables[1]. M. de Rosny, au milieu d'un grand nombre de travaux, a publié le *Fa-tsien*, ou «les billets doux», poëme cantonais[2], ainsi que d'ingénieuses vues sur la formation des écritures idéographiques, en particulier du caractère cunéiforme[3]. Le Cambodge a encore été l'objet de travaux utiles[4]. M. Marre[5] nous a instruits sur la situation des non-musulmans dans les pays malais, position aussi triste qu'elle l'est dans tous les autres pays musulmans, puisque, garantis quand ils se résignent à leur infériorité, ces malheureux, s'ils prétendent à l'égalité, n'ont à attendre que le retour au droit de guerre, l'extermination. M. l'abbé Favre a publié une grammaire et un dic-

[1] *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite*, par Paul Perny. Tome second, langue écrite. Paris, 1876, Maisonneuve et Leroux, XVI-547 pages grand in-8°. — *Dictionnaire alphabétique chinois-français de la langue mandarine vulgaire*, par A. M. H. Paris, Leroux et Challamel, 1753 pages in-8°, autographiées.

[2] *Annuaire de la Société des études japonaises*, 3e année, 1876.

[3] *Congrès international des orientalistes*, t. II, p. 165-178.

[4] *Géographie du Cambodge*, par M. Aymonier. 1876, in-8°, avec carte. Ernest Leroux. — *Prononciation figurée des caractères chinois en mandarin anamite*, autographié par Trañ Ngu'o'n Hanh, d'après le manuscrit original du P. Legrand de La Liraye. Saïgon, Collége des stagiaires, 1875, in-fol.

[5] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876.

tionnaire malais[1], que je n'ai pas qualité pour apprécier, mais qui, par leur étendue et le soin avec lequel ils sont exécutés, me paraissent dignes d'éloge.

Aucune préoccupation étrangère à vos études ne vous arrête, et vous avez bien raison. Demain, vous serez ce que vous étiez hier, les ouvriers nécessaires d'un travail hautement utile. Continuez de faire honneur à la France dans une des branches les plus importantes des études savantes. Le passé glorieux dont vous êtes les héritiers vous y engage; les exemples que vous avez reçus, vous saurez les léguer à l'avenir.

[1] *Grammaire de la langue malaise*. Vienne, 1876, xxii-242 pages in-8°. Maisonneuve. — *Dictionnaire malais-français*. Vienne, 1875, 2 vol. xxvi-916-879 pages. Maisonneuve.

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1876.

La situation financière de cette année est à peu près celle de l'année dernière, elle présente seulement une légère augmentation de recettes : le total de celles-ci qui était, en 1875, de 17,535 fr. 93 cent., s'élève, pour l'exercice courant, à 18,415 fr. 34 cent. La rentrée des cotisations, courantes et arriérées, s'est faite avec plus de régularité, ce qui a permis de réaliser une économie sérieuse sur les frais de correspondance, négociation de traites, etc. Toutefois, la Commission s'est vue dans l'obligation de retrancher quelques noms de la liste des membres, en même temps qu'elle supprimait l'envoi du Journal; elle ne s'est décidée à ces mesures de rigueur qu'à la dernière extrémité, et seulement lorsqu'il a été avéré pour elle que les réclamations réitérées du libraire étaient restées sans résultat. Elle s'estimerait heureuse de n'avoir plus à prendre de pareilles résolutions.

Dans la séance du 8 décembre 1876, le Conseil avait voté une somme de 2,000 francs, à titre de souscription à l'édition du Thabari arabe. La première moitié de cette somme a pu être versée entre les mains du directeur de cette entreprise scientifique, sans porter atteinte à notre budget, une somme équivalente ayant été payée à la Société par M. Leroux pour l'achat de quelques-unes de nos anciennes publications. L'autre moitié de l'allocation sera prise sur l'exercice 1877.

Autant la Commission ratifie avec empressement les dépenses de ce genre, si propres à développer les études orientales et à maintenir le vieux renom de notre Société, autant elle enregistre à regret les frais stériles d'une installation tou-

jours provisoire et précaire. Telle est, par exemple, cette somme d'environ 300 francs, qui figure au passif de l'année pour solde d'un déménagement qu'on pressent ne devoir pas être le dernier. La Commission ne croit pas sortir de ses attributions en exprimant le vœu de voir cesser le plus tôt possible un état de choses si préjudiciable à la dignité, aux travaux, et, par conséquent, aux finances de la Société. Elle souhaite que, dès cette année, la Société soit enfin logée chez elle, à ses frais, et qu'elle retrouve, au prix d'un sacrifice qui n'est, après tout, qu'un retour vers le passé, son indépendance et le libre usage de sa bibliothèque. Jamais dépense n'aura été plus fructueuse.

Ainsi que l'annonçait le rapport précédent, le montant des cotisations à vie perçues dans ces dernières années a été converti en rentes sur l'État. Mais cette opération, qui porte notre revenu à 4,500 francs, a été effectuée trop tardivement pour être portée sur le budget de cette année; elle figurera donc dans l'exercice prochain. Il y aura lieu également d'examiner si un nouveau placement en rentes ou en obligations peut être opéré, malgré la prévision d'une augmentation de dépenses.

Le Rapporteur de la Commission des fonds,

BARBIER DE MEYNARD.

Voir ci-après les comptes de l'année 1876.

COMPTES

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	573f 00c	1,047f 95c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	232 90	
Ports de lettres, circulaires, bandes du Journal	242 05	
Frais de bureau, négociation de traites		98 85
Déménagement du Luxembourg au Palais Mazarin, et pose d'un appareil d'éclairage	295 10	1,028 20
Honoraires du sous-bibliothécaire	600 00	
Service, chauffage, étrennes	133 10	
Frais d'impression du *Journal* en 1875		8,522 00
Indemnité au rédacteur		600 00
Premier versement pour l'édition du Thabari		1,000 00
Allocation à l'ancien compositeur du *Journal*		200 00
Droits de garde des titres en dépôt à la *Société générale*		21 30
TOTAL des dépenses de 1876		12,518f 30c
Espèces en compte courant au 31 déc. 1876		24,525 57
Ensemble		37,043f 87c

ÉE 1876.

RECETTES.

Cotisations de l'année courante...	3.000f 00c		
Cotisations arriérées.....	1.800 00		
Trois cotisations à vie.....	870 00		5.730f 00c
Deux cotisations de 1877, payées par anticipation.....	60 00		
Abonnements au *Journal*.....			2.090 00
Vente des ouvrages appartenant à la Société...			371 50
Produit de la vente d'anciennes publications achetées en nombre par M. Leroux.....			1.000 00
Intérêts des fonds placés :			
1° Rente sur l'État 3 o/o....	1.300 00		
2° 69 obligations de l'Est.....	1.604 24		4.020 44
3° 20 obligations d'Orléans...	279 00		
4° 60 obligations Lyon fusion.	837 20		
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*.....			203 40
Souscription du Ministère de l'instruction publique.....			2.000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*.			3.000 00
Total des recettes de 1876.....			18.415f 34c
Espèces en compte courant au 1er janvier 1876.			18.628 53
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1876.....			37.043f 87c

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1876, LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1877.

Messieurs,

Quoique nous n'ayons à vous signaler aucun changement dans notre situation financière, sauf une légère plus-value de recettes, soit 18,415 fr. 34 cent., au lieu de 17,535 fr. 93 c., que présentait l'exercice 1875, nous n'en sommes pas moins heureux de constater une plus grande régularité dans la rentrée des cotisations, et, par suite, une sérieuse diminution des faux frais qui sont la suite inévitable d'une comptabilité arriérée. Si la Commission s'est vue obligée de prendre quelques mesures de rigueur, telles que le retranchement de certains noms sur la liste des membres et la suppression de l'envoi du Journal, je crois que vous reconnaîtrez qu'elle a agi dans la mesure de ses droits et dans l'intérêt général.

Grâce aux recettes produites par la vente de quelques-unes de nos anciennes publications, nous avons pu payer, sans bourse délier, la première partie de la somme de *deux mille* francs, allouée par le Conseil, à titre de souscription à l'édition du Thabari arabe. Les autres mille francs seront pris sur l'exercice 1877.

Comme nous vous l'avions annoncé, le montant des cotisations à vie perçues dans les dernières années a été converti en rente sur l'État; mais cette opération, effectuée trop tardivement pour être portée sur le budget de cette année, ne figurera qu'aux comptes de l'exercice prochain.

Qu'il nous soit permis, Messieurs, en terminant, d'insister fortement auprès de vous sur la nécessité de trouver, fût-ce à nos frais, un local définitif où la Société puisse enfin compter sur un lendemain.

Les frais qu'entraîne avec elle une existence nomade ne peuvent qu'inspirer des regrets, parce qu'ils sont une perte d'argent pure et simple, absolument improductive; il n'en est pas de même d'une dépense qui vous garantit ce dont les sociétés, non plus que les particuliers, ne sauraient se passer : un chez soi.

A. Pavet de Courteille.

C. Defrémery

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Note. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM. ABBADIE (Antoine D'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

ABBELOOS (L'abbé), professeur au grand séminaire, à Malines.

ADAM (Lucien), conseiller à la Cour d'appel, membre de l'Académie Stanislas, à Nancy.

AMARI (Michel), sénateur, professeur d'arabe, via delle Quattro Fontane, 53, à Rome.

AUBARET, consul de France, à Roustchouk.

* AYMONIER, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien au Collége des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

MM. Barbier de Meynard, professeur au Collége de France, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, sénateur, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Baruch, interprète de l'armée d'Afrique, à Collo, province de Constantine (Algérie).

Beck (L'abbé Franz Seignac), professeur au petit séminaire, à Bordeaux.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Gay-Lussac, 37, à Paris.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

MM. Boissonnet de la Touche (Le général), à la Touche, commune d'El-Biar, par Alger.

Boittier (Adolphe), rue Cadet, 18, à Paris.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome; chez M. Eugène Janin, rue des Sablons, 3, à Passy.

Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, rue de Babylone, 39, à Paris.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (L'abbé Paul), missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue des Feuillantines, 89, à Paris.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinstone College, à Bombay.

Bullad, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

* Burgau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), archéologiste de la Présidence de Bombay, à Bombay.

Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liége.

MM. *Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

*Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, au château d'Ognon (Oise).

Carletti (P. V.), rédacteur du journal officiel de la Régence, à Tunis.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (Le comte de), rue Saint-Dominique, 69, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Norfolk Square, 3, à Londres.

Cherbonneau, correspondant de l'Institut, inspecteur des écoles musulmanes d'enseignement supérieur, rue Mogador, 35, à Alger.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collége de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Oran, à Oran (Algérie).

MM. Clercq (F. S. A. de), inspecteur-adjoint des écoles indigènes, à Padang (Moluques).

Clermont-Ganneau, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue de Vaugirard, 60, à Paris.

Cohn (Albert), docteur en philosophie, rue de Maubeuge, 17, à Paris.

* Croizier (Le marquis de), consul de Grèce, rue du Quatre-Septembre, 9, à Paris.

Cusa (Le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

Darry de Thiersant, consul de France en Chine.

Darmesteter (James), rue de Lyon, 69, à Paris.

* Dastugue, général de brigade, à Talence, près Bordeaux.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue du Colisée, 37, à Paris.

Delaporte, ancien consul général, rue Auber, 5, à Paris.

MM. Delondre, rue Mouton-Duvernet, 12 *bis*, à Paris.

* Derenbourg (Hartwig), place du Théâtre-Français, 3, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Devic (Marcel), rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Grossbeeren-Strasse, 68, à Berlin.

Donner, professeur extraordinaire de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue de la Ferme-des-Mathurins, 26, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Montparnasse, 53, à Paris.

Dukas (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

Dumast (Le baron P. G. de), correspondant de l'Institut, président d'honneur de l'Académie Stanislas, à Nancy.

* Eastwick, secrétaire de l'India Office, à Londres.

MM. Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Lille, 25, à Paris.

Faidherbe (Le général), à Lille.

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, 28, à Paris.

* Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

MM. Gatteyrias, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Monge, 36, à Paris.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

Girard (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'Asile des convalescents, à Vincennes.

Girard de Rialle, rue de Clichy, 64, à Paris.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Grigorieff, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Guérin, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

*Guieysse (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 46, à Paris.

Guyard (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

Halévy (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

*Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

MM. Harlez (C. de), professeur à l'Université, à Louvain.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

Hecquard (Charles), drogman-chancelier de l'agence diplomatique de France, à Belgrade.

*Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), professeur de langue et de littérature chinoises au Collège de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Houdi (Jean), rue Monge, 16, à Paris.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwége, à Christiania.

Hé (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Huart (Clément), drogman-chancelier intérimaire, à Damas.

Jaubert (E. M.), rue d'Enghien, 44, à Paris.

*Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

Kahla (Raphaël), ancien interprète principal de la Compagnie du canal de l'Isthme de Suez, rue de l'Arc-de-Triomphe, 15, à Paris.

Kemal Pacha (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique, à Constantinople.

*Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

MM. Khanikof (S. E. Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue des Écoles, 24, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Kremer (De), conseiller de section au ministère des affaires étrangères, à Vienne (Autriche).

Lagus (Guillaume), professeur à l'Université de Helsingfors.

Lambert (L.), interprète militaire à Msila, province de Constantine (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes, à Travinh (Cochinchine).

Latour (M. de), interprète militaire, à l'Arba près d'Alger.

Laurent de Saint-Aignan (L'abbé), vicaire de Saint-Pierre-Puellier, à Orléans.

Lebidart (Antoine de), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

Leclerc (Le Dr), médecin-major de 1re classe à Ville-sur-Illon.

MM. Lee (Lionel F.), du Civil Service, à Ceylan.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Levormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue de Sèvres, 4, à Paris.

Lestrange (Guy), Park Street, 104, à Londres.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alexandrie.

Leupol (L.), ancien secrétaire général de la Société d'acclimatation et de progrès pour la zone du Nord-Est, membre de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

Leve (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

Liétard (Le Dr), maire de Plombières.

Loewe (Dr Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collège royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs, Kent.

Longperier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

Mac-Dougall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Machuel, professeur d'arabe au lycée d'Alger.

MM. Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrash, rue Gay-Lussac, 34, à Paris.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Mayet, 11, à Paris.

Massieu de Clerval (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Masson (Ernest), avocat, agronome, à Vigne-au-Bois-Malzéville, près Nancy.

Matthews (Henry-John), Arlington Villas, à Brighton.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Menagios (Dr de), attaché au ministère des affaires étrangères de Russie, à Saint-Pétersbourg.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel du génie, rue Gay-Lussac, 1, à Paris.

Monrad (Mgr. D. G.), à Copenhague.

Moty, capitaine d'infanterie de marine, administrateur des affaires indigènes, à Saïgon.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

MM. Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

*Muller (Max), professeur à Oxford.

Neriman Khan (Le général), chargé d'affaires de Perse, à Paris.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nolet (L'abbé René), vicaire à Saint-Thomas de la Flèche.

Oppert (Jules), professeur au Collège de France, rue Mazarine, 19, à Paris.

Pagès (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

Palmer (Edward H.), professeur de persan, Saint-John's College, à Cambridge.

Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Perétié, chancelier du consulat général de France, à Beyrout.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

MM. Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Phnôm-Penh (Cochinchine).

Piaton (Pierre), rue du Plat, 40, à Lyon.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

* Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

* Platt (William), Conservative Club, San-James Street, à Londres.

Prætorius (Franz), Genthiner Strasse, 40, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Querry (Amédée), consul de France à Bosna-Seraï (Turquie).

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), à Besançon.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

Regny-Bey (De), chef du bureau central de la statistique, en Égypte.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Khetvadi (Inde).

Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue Saint-Guillaume, 16, à Paris.

MM. * Revillout (E.), conservateur-adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, rue de Châteaudun, 40, à Paris.

Richert, conseiller à la Cour, à Alger.

Rivé (L'abbé), vicaire de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Robert (Dr L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rochet (Louis), statuaire, chargé d'un cours de mandchou et de mongol à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Richard-Lenoir, 119, à Paris.

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

Roller, rue Popincourt, 4, à Paris.

Rosbot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Rosel, capitaine de cavalerie, professeur à l'École de Saumur.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, 19, à Paris.

Rüdt de Collenberg (Le comte), à Heidelberg (Allemagne).

MM. Rudy, professeur, rue du Faubourg-Saint-Honoré, 19, à Paris.

Sainte-Marie (De), drogman du vice-consulat de France, à Raguse.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), Barriera di Nizza, villa Belvedere (Lingotto), à Turin.

Satow (E. M.), secrétaire pour le japonais de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Scholl (J. C.), villa Choisy, près Bienne, Berne (Suisse).

Schuyler (Eugène), secrétaire de légation et consul général des États-Unis, à Constantinople.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol).

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue Barbet-de-Jouy, 34, à Paris.

Slane (Mac Guckin de), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue de la Tour, 60, à Passy.

MM. Soleyman al-Harairi, répétiteur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, place Saint-Sulpice, 4, à Paris.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

Steinsordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping (Suède).

Sutherland (H. C.), of the Bengal civil service, à Oxford.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

Tardif, chef aux Archives nationales, rue des Francs-Bourgeois, 60, à Paris.

Terrien-Poncel, à Pont-d'Hennecourt, près Magny-en-Vexin.

Teyssier de Ravisi (Le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Tornberg, professeur de langues orientales, à l'Université de Lund.

MM. Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collége des stagiaires, à Saïgon.

*Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

Ujfalvy (Ch. Eug. de), de Mezö Kövesd, chargé de cours à l'École des langues orientales, en mission dans l'Asie centrale.

Vasconcellos-Abreu (De), professeur de langues et littératures orientales, rue San Domingos, 1, à Lisbonne.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vogüé (Le comte Melchior de), membre de l'Institut, ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon, conseiller à la Cour, à Alger.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, rue Dumont-d'Urville, 11, à Paris.

*Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

MM. Wilhelm (Eug.), professeur, à Iena.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wilson, à Londres.

Wright (Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station road, Cambridge.

Wylie (A.), à Shanghaï (Chine).

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, rue Lord-Byron, 10, à Paris.

Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Mayakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

MM. Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, *Seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet..... 200 fr.

Troisième série, ann. 1836-1842, 14 vol. in-8°. 170 fr.

Quatrième série, ann. 1843-1852. 20 vol. in-8°. 250 fr.

Cinquième série, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.

Sixième série, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°.. 250 fr.

Septième série, ann. 1873-1877, 10 vol. in-8°.. 125 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. in-8°. . . . . 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. . . . . 7 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PALI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°. (Épuisé.) . . . . . 9 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824. 1 vol. in-8°. . . 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, episode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte grave, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec quinze planches. . . . . 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°. . . . . 7 fr. 50 c.

ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nerses Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°. . . . . 4 fr. 50 c.

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALA, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche. . . . . 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°. . . . . 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°. . . . . 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°. . . . . 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4° . . . . . 24 fr.

Radjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°. . . . . 36 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris*, Imprimerie nationale, 1872. In-8°. . . . . 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables. . . . . 31 fr. 50 c.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8°. . . . . 1 fr. 50 c.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille).

— Premier volume. *Paris*, 1861, in-8°. . . . . 7 fr. 50 c.
— Deuxième volume, 1863. . . . . 7 fr. 50 c.
— Troisième volume, 1864. . . . . 7 fr. 50 c.
— Quatrième volume, 1865. . . . . 7 fr. 50 c.
— Cinquième volume, 1869. . . . . 7 fr. 50 c.
— Sixième volume, 1871. . . . . 7 fr. 50 c.

— Septième volume, 1872 ..... 7 fr. 50 c.
— Huitième volume, 1874 ..... 7 fr. 50 c.

Le 9e volume comprenant la table est sous presse.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. 0/0 sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven [U. S.] et de Shanghai (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1877, l'année ..... 40 fr.
Le numéro ..... 5 fr.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index ..... 180 fr.

RAJA TARANGINI, a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4° ..... 30 fr.

ISAYAH. A commentary on the Idayah, a work on muhamudan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV ..... 75 fr.

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Hazm. Calcutta, 1828, in-4°, cart ..... 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart ..... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart ..... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

The Raghu Vansa, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°..... 17 fr. 50 c.

The Susruta. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br.. 11 fr. 50 c.

The Naishada Charita, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°..... 25 fr.
(Le tome Ier, le seul publié.)

Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.
Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol..... 22 fr.
Vol. XIX, part. I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie..... 12 fr.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1877.

NOTE

SUR

LA MÉTRIQUE ARABE,

PAR

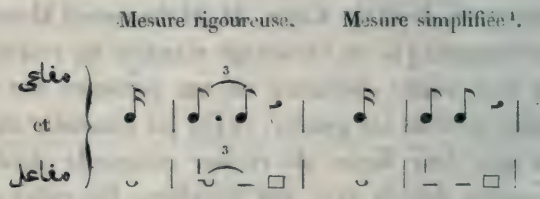
M. STANISLAS GUYARD

Depuis la publication de ma théorie de la métrique arabe (*Journal asiatique*, mai-juin, août-septembre et octobre 1876), il m'a été donné de vérifier de plusieurs manières les principes que j'y ai formulés. Deux lettres de Syrie, MM. Dallal et Marrasch, et un docteur en droit du Kaire, M. Mohammed Mounib, avec lesquels j'ai eu l'avantage d'entrer en relations, ont bien voulu déclamer en ma présence des vers arabes de tous les genres, et j'ai pu constater *de auditu* que leur façon de réciter concorde dans les moindres détails avec ma notation. En outre, j'ai recueilli un fait nouveau et quelques preuves nouvelles à l'appui de la théorie même. Qu'il me soit

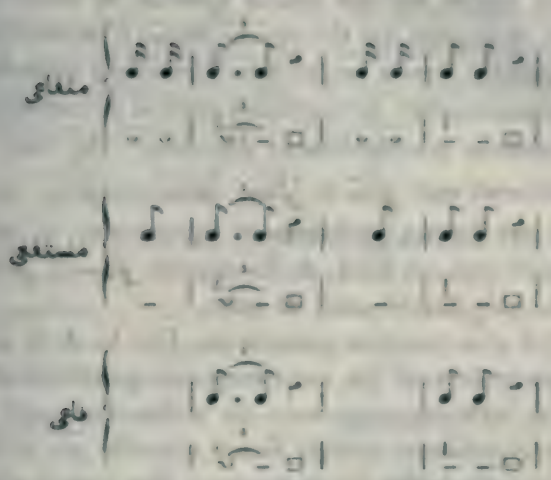
permis de faire connaître ici le résultat de ces investigations.

La première observation que je ferai concerne quelques-uns des pieds finals dont il est question dans le livre I, § 7, de ma Métrique. Ces pieds, circonstance que j'ignorais, sont susceptibles d'une double scansion, l'une déjà notée dans ma Métrique, l'autre au sujet de laquelle je vais m'expliquer.

Les métriciens arabes sont en désaccord relativement à certains pieds finals, dits *apocopés* ou *tronqués*, qui dérivent des primitifs متفاعلن, مفاعلتن, مفاعيلن, مستفعلن et فاعلن. Les disciples de Khalîl, et ils sont en majorité, admettent que ces pieds finals, qu'ils nomment مفاعى, مُفاعَلْ, متفاعِ (prononcé متفاعى), مستفعِ (مستفعى) et فاعِ (فاعَى), se forment des primitifs par suppression des syllabes لن et ـَتن. La mesure de ces pieds apocopés est facile à obtenir. En leur appliquant les procédés exposés dans ma Métrique, liv. I, § 2, et en remplaçant par un silence les syllabes لن et ـَتن disparues, on obtient la notation suivante :



[1] Par la suppression des triolets. Voy. *Journal asiatique*, mai-juin 1876, p. 480; tirage à part, p. 68.



D'autres théoriciens soutiennent que dans ces pieds finals ce n'est nullement la dernière syllabe composée لن ou les syllabes تَن qui sont retranchées, mais bien une ou deux des syllabes intermédiaires. Ainsi ce que l'école de Khalil appelle مفاعَلْ, ils le nomment مفاعِلْ[1], qui viendrait de مفاعَلَتن par suppression des syllabes عَلَ; de même مفاعيلن, par suppression de يل, engendre le pied final مفاعي et non مفاعي; de même, enfin, les formes متفاعلن, مستفعلن et فاعلن donnent naissance à متفاعي, مستفعلن et فاعي, par suppression de عِ, et non pas à متفاعي, مستفعي et فاعي.

[1] Cf. Ewald, *De metris carminum arabicorum*, p. 136.

De prime abord on serait tenté de croire que ce débat repose sur une simple querelle de mots. En effet, la plupart des théoriciens arabes n'hésitent pas à assimiler l'une à l'autre deux formes qui comptent le même nombre de consonnes mues et de consonnes quiescentes semblablement disposées[1]. Dès lors, il semblerait que مَفَاعِيْ et مَفَالُنْ, مُفَاعَلْ et مُفَاتُنْ, etc., sont des formes parfaitement équivalentes, et qu'il importe peu, au fond, de les appeler مفاعى ou مفالن, مفاعل ou مفاتن, et ainsi de suite.

Tel n'est pourtant point le cas. Une loi de la métrique arabe veut que toute consonne quiescente disparue orthographiquement du *milieu* d'un pied se fasse représenter dans la forme nouvelle par un silence équivalent[2]. Par conséquent, dire que مفاعيلن, مفاعلتن, متفاعلن, مستفعلن et فاعلن sont devenus مفالن, مفاتن, متفالن, مستفلن et فالن, c'est dire qu'un silence a pris la place des syllabes عى, عَلَ et عِ des pieds primitifs[3]; mais dans ce cas, il est visible que

[1] C'est ainsi que beaucoup de traités de métrique ont confondu des pieds aussi différents que متفا, qui est accentué *motafā*, et فعلن, qui est accentué *fa'ilon*. On commettrait une erreur du même genre si l'on disait, par exemple, que les mots allemands *übersetzen* « traduire » et *übersetzen* « traverser » sont identiques au point de vue de la prononciation parce qu'ils sont identiques pour l'orthographe.

[2] Voy. ci-dessous, p. 108.

[3] Dans la pratique, ce silence est à son tour remplacé par une prolongation de la voyelle précédente, toutes les fois que ledit silence suit immédiatement une lettre de prolongation ا, و ou ى. Ainsi, dans مفالن, مفاتن, متفالن et فالن, la voyelle ـَا se dédouble

les formes مفالن, مفاعلن, etc., ne subissent aucun retranchement réel : ce sont des pieds à deux ictus comme مفاعيلن, مفاعلتن, etc., et ils ne diffèrent de ces pieds primitifs que par une légère modification dans le rhythme, comme on peut s'en assurer en comparant leurs mesures respectives :

Pieds primitifs.		Pieds finals.	
مفاعيلن	⏑ | ⏑ – ⏑ – |	مفالن	⏑ | ⏑ – ⏑ – |
مفاعلتن	⏑ | ⏑ – ⏑ ⏑ – |	مفاعلن	⏑ | ⏑ – ⏑ – |
متفاعلن	⏑ ⏑ | ⏑ – ⏑ – |	متفالن	⏑ ⏑ | ⏑ – ⏑ – |
مستفعلن	– | ⏑ – ⏑ – |	مستفعلن	– | ⏑ – ⏑ – |
فاعلن	| ⏑ – ⏑ – |	فالن	| ⏑ – ⏑ – |

Or Khalil, tout en enseignant que les pieds finals qu'il nomme مفاعى, مفاعل, etc., sont des formes apocopées de مفاعيلن, مفاعلتن, etc., par la suppression des syllabes لن et ـَتن, Khalil, dis-je, paraît se rétracter quand il ajoute que مفاعى et مفاعَلْ sont égaux à فعولن, فاعى à فالن (ou فَعَلن), etc. Effectivement فالن est un pied à deux ictus (voy. le tableau ci-dessus), et فعولن a justement la même mesure que مفالن. J'en avais conclu, dans le § 7 du livre I de ma Métrique,

et sa seconde partie vient compléter le silence théorique qui devrait suivre cette voyelle. Dans la forme مستفعلن, au contraire, c'est bien un silence qui sépare مستف de لن.

à la non-existence de ceux des pieds apocopés dont je m'occupe ici [1], et je pensais que leur apocope était purement orthographique.

J'avais été trompé par l'assimilation de مفاعى à فعولن, de فاعى à فالن, etc., etc. : elle n'est vraie que pour l'œil. En réalité, ces pieds apocopés existent. MM. Dallâl, Marrasch et Mohammed Mounîb les emploient avec la mesure indiquée plus haut, page 98, et cela dans la majorité des cas, surtout quand ils *récitent* les vers; mais quand ils *chantent* sur certaines mélopées traditionnelles des vers contenant les pieds finals susdits, au lieu d'apocoper ces pieds ils les prononcent avec deux ictus et en leur attribuant la mesure notée page 101, mesure que j'avais adoptée dans le § 7 du livre I de ma Métrique. Ainsi se réconcilient les doctrines de Khalîl et celles de l'école opposée relativement à ces pieds finals.

Je joins un tableau de concordance de ces formes à doublé scansion. Dans le livre II de ma Métrique, on pourra substituer à volonté :

1° مفاعى aux formes que j'ai appelées مفآلن (مفآلو, مفعّلن, مفعّلو) et متآلن (متآلو, متفّلن, متفّلو), ainsi qu'au فعولو final du Ṭawîl, 3e variété;

2° مُفاعلْ à la forme appelée مفآتن (مفعّتن مفآتو, مفعّتو);

[1] Quant aux formes apocopées فعوْ, فعُلْ, عوْ, عُلْ, متفآ et متَفعْ, dès le principe j'en ai admis l'existence.

3° مُتَفاعِلُ à la forme مُتَفاعِلُ (متفاعلن, متفعلن, متفعلو).

4° مستفعِ à la forme مستفعِلُ (مستفعلن, مستفعلو)[1].

5° فاعِ à la forme فاعِلُ (فاعلن, فعلن, فعلو)[2].

Pour vider cette question, je dois encore rendre compte de la formation probable de ces formes apocopées. Comment expliquer que dans certains mètres le même mot final, فعولن, par exemple, puisse être prononcé tantôt avec deux ictus et tantôt avec un seul ictus? Je pense que la prononciation à deux ictus est la plus ancienne, parce qu'elle représente l'accentuation normale du mot. Ce n'est, sans doute, que peu à peu qu'un mot comme فعولن a fini, dans des conditions déterminées, par perdre l'ictus final, et ce phénomène est dû à l'influence des pieds symétriques.

Je développe ma pensée.

Le Ṭawīl normal, pour prendre un exemple, se compose de deux hémistiches dans lesquels le pied

[1] Dans les mètres où apparaît la forme finale مستفعلن, ou l'une de ses variantes, on substituera à volonté le pied apocopé مستفعِ, dont la mesure est celle de مستفعِ diminuée de la syllabe مُسْ.

[2] Lorsque les pieds apocopés sont employés à la fin du premier hémistiche, leur silence final se réduit naturellement de la durée d'une brève ou d'une longue, suivant que le premier pied du second hémistiche commence par une brève, par deux brèves, ou par une longue; dans le premier cas, le silence devient ⏑ ⏑; dans le second cas, il devient ⏑.

مفاعيلن alterne avec le pied فعولن. Admettons à présent qu'un poëte ait substitué au dernier مفاعيلن d'un Ṭawîl le pied, équivalent pour la mesure, فعولن : voilà la symétrie détruite; là où l'oreille attend une syllabe faible (le ى de مفاعيلن) qui tranche sur la syllabe forte précédente, elle perçoit un son très-prolongé (le عو doublement long de فعولن) dans lequel le temps faible, loin de trancher sur le temps fort, se fond en quelque sorte avec lui. De là une sensation d'étrangeté, de rupture d'équilibre, d'où peut naître le besoin de revenir à la symétrie. Or le seul moyen d'y revenir, c'est de faire de la syllabe لن de فعولن un temps faible, en réduisant la durée de la syllabe عو : aussitôt la syllabe لن, privée de son ictus sous-fort et rapprochée de la syllabe qui porte l'ictus fort, se trouve jouer le rôle du ى de مفاعيلن. Ainsi se constitue un nouveau pied, diminué de sa syllabe sous-forte, et qu'il convient d'appeler مفاعى puisqu'un silence y remplace le لن de مفاعيلن. Voilà, j'imagine, comment, dans la déclamation des vers, les pieds tronqués ont fini par se substituer aux anciens pieds finals à deux ictus; car le raisonnement que je viens de faire pour مفاعى s'applique à tous les autres pieds raccourcis.

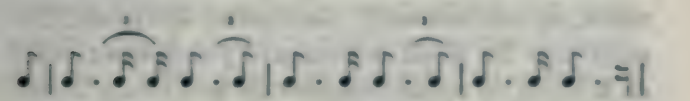
J'arrive aux preuves nouvelles que j'ai recueillies.

Je m'étais attaché à démontrer qu'à l'intérieur du vers[1] : 1° tous les pieds arabes ont deux ictus; 2° que toute syllabe frappée de l'ictus vaut une longue; 3° que toute syllabe faible, c'est-à-dire non frappée

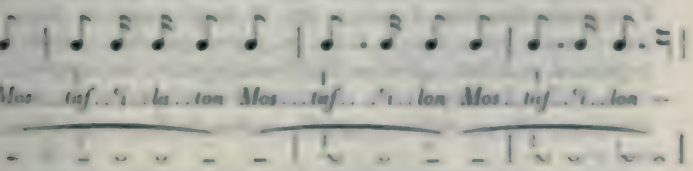
[1] Voy. livre I, §§ 3, 4, 5 et 6.

de l'ictus, vaut $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$ ou $\frac{1}{2}$ de longue suivant que le temps faible dont elle fait partie contient deux, trois ou quatre syllabes[1]; 4° que toute syllabe quiescente supprimée d'un pied dit primitif se fait remplacer par un silence de durée équivalente; 5° que, conséquemment, toutes les modifications des pieds, à l'intérieur du vers, n'altèrent en rien leur rhythme ni leur mesure, qui restent toujours les mêmes pour l'oreille.

Sur tous ces points, la récitation de MM. Dallal, Marrasch et Mounib me donne pleinement raison : comme je le disais en tête de ces lignes, elle concorde dans les moindres détails avec mon système. J'ai pu noter directement, d'après la scansion de M. Dallal, un mètre dont je n'avais pas encore traité, parce qu'il est de création relativement récente, le *Sôsilah* ou *Robd'i*. En voici la mesure rigoureuse par hémistiche :



La mesure simplifiée par la suppression des triolets est comme il suit :



[1] Par syllabe entendez toute consonne soit muse, soit quiescente.

Ce mètre diffère des primitifs par l'emploi du pied مُسْتَفْعِلَتُنْ, compromis entre مستفعلن et مفاعَلَتن que ne connurent point les anciens poëtes[1]. Son second pied subit toutes les modifications usuelles de مستفعلن, et son dernier pied, dans le second hémistiche, se comporte comme le مستفعلن final du Sarîʿ (voy. ma Métrique, livre II, § 15).

Mais indépendamment de cette preuve expérimentale, je puis en produire quelques autres auxquelles je n'avais pas songé tout d'abord. Une des plus frappantes est tirée de cette considération que les théoriciens arabes ont réparti en deux groupes toutes les variations possibles des pieds dits primitifs. On lit dans leurs traités que toute variation d'un pied primitif rentre, soit dans la catégorie du *Zihâf* (زحاف), soit dans la catégorie de la *ʿIllah* (علة). L'étymologie du premier mot ne nous apprend rien, car elle est inconnue; le sens du second mot, au contraire, est très-instructif : علة signifie *défectuosité*. Or quels sont les pieds défectueux? Précisément ceux de la fin ou du commencement du vers lorsqu'ils ont

[1] Cf. Freytag, *Darstellung*, p. 441. Freytag appelle ce mètre ذو بيت et le croit emprunté aux Persans; il réserve le nom de سلسلة à un autre mètre dont il parle p. 446. M. Dallâl réunit ces deux genres sous le même nom de سلسلة, et j'ajoute que dans le *diwân* de Behâ ed-dîn Zohaïr, publié par M. Palmer, on trouve des exemples du ذو بيت de Freytag avec la suscription من بحر السلسلة. On lit même, p. 156 : وقال من بحر السلسلة وهو المسمّى عند الفرس ذو بيت.

Je me réserve d'étudier en détail le سلسلة dans un autre mémoire.

subi une apocope ou une addition de nature à en altérer sensiblement le rhythme[1]. Par exemple, متفا ou متفاعلاتن pour متفاعلن, à la fin d'un vers, عولن pour فعولن, au commencement d'un vers, sont des pieds défectueux. C'est, en effet, par la comparaison seule avec les pieds complets du vers qu'on s'aperçoit qu'ils dérivent de متفاعلن et de فعولن. Isolément, متفا, متفاعلاتن et عولن peuvent être envisagés comme totalement différents de متفاعلن et de فعولن.

Les autres variations, au contraire, celles de l'intérieur du vers[2], sont rangées dans la catégorie du *Zihâf* et non dans celle de la *'Illah* : donc elles ne sont pas considérées par les Arabes comme des défectuosités de nature à modifier sensiblement le rhythme des pieds primitifs. Et, précisément, un auteur cité par Freytag (*Darstellung*, p. 78) définit ainsi le *Zihâf* : « Tout *changement* dans le vers..... par lequel la mesure du vers *n'est pas changée*. » Étrange et absurde définition en apparence ! Un changement qui ne change rien ! C'est pourtant l'expression de la vérité. Que, par exemple, on scande les quatre formes مستفعلن, متفعلن, مستعلن et متعلن

[1] Aussi ne pourrait-on se guider, pour déterminer un mètre, ni sur les pieds finals apocopés, qui n'ont au reste d'autre destination que de mieux marquer la pause, ni sur les pieds initiaux privés de leur première syllabe, pieds dont l'emploi est d'ailleurs excessivement rare. Le mètre est déterminé par les pieds intermédiaires seuls, parce que leur rhythme n'est jamais altéré dans ses caractères essentiels.

[2] On en trouve le tableau à la fin du § 6 du livre Ier de ma Métrique.

comme le font MM. Dallâl, Marrasch et Mounîb, et comme l'indique ma notation : seule, une oreille très-exercée en distinguera les différences, tant ces variantes paraissent identiques. Mais qu'on les transcrive d'après l'ancien système, dira-t-on que le changement de – – ⏑ – en ⏑ – ⏑ – ou en – ⏑ ⏑ – ou en ⏑ ⏑ ⏑ – soit un changement qui ne change rien? Et ainsi de suite pour tous les *Zihâf*. فعولُ ne saurait être une variante insignifiante de فعولن, qu'à condition que sa syllabe لُ ait l'ictus sous-fort, dure une longue et soit suivie d'un silence remplaçant le نْ de فعولن; فَعِلن n'est un *Zihâf* de فاعلن que parce que sa syllabe فَ conserve l'ictus fort, vaut une longue, et se fait suivre d'un silence égal à l'ا disparu de فاعلن, etc.

L'existence des silences compensateurs qui viennent se substituer à toute quiescente supprimée, comme celui qui se produit entre le فَ et le عِ de فَعِلن en remplacement du ا tombé de فاعلن, ou dans مستَعِلن, en remplacement du تْ de مستفعلن, cette existence, dis-je, est attestée par plusieurs observations. Ayant remarqué la netteté avec laquelle M. Marrasch indiquait ces silences, et sachant d'autre part qu'il n'est nullement musicien, j'eus la curiosité de provoquer de sa part une explication à ce sujet. Je demandai à M. Marrasch quelle différence il établissait dans la prononciation entre مستفعلن et مستعلن. Il me répondit textuellement : « Je prononce

مستعلن exactement comme مستفعلن, mais je fais sentir que le ا sâkinah (quiescent) a été supprimé. » Ce qui signifie, traduit en langage métrique : « Je remplace par un silence la syllabe quiescente disparue. »

Autre preuve tirée d'une particularité de la rime [1].

Il y a, disent les théoriciens arabes, cinq sortes de rime. La première, appelée مترادف, est terminée par deux quiescentes consécutives comme dans مفاعلتن. La seconde, متواتر, offre *une* consonne mue entre les deux dernières quiescentes, ex. : مفاعيلن. La troisième, متدارك, a *deux* mues entre les deux dernières quiescentes : مستفعِلُنْ. La quatrième, متراكب, a *trois* mues : مُسْتَعِلُنْ. La cinquième, متكاوس, aurait *quatre* mues comme dans la succession مستفعلن مُتَعِلُنْ.

D'après les lois de la versification, deux rimes différentes ne peuvent être employées concurremment : une même pièce de vers doit être rimée tout entière en *Motarâdif*, en *Motawâtir*, en *Motadârik* ou en *Motakâwis* ; c'est-à-dire que les mots finals du vers doivent se terminer par le même nombre de mues et de quiescentes semblablement disposées.

Pourtant cette loi souffre une exception apparente. Dans le *Hamâsah* (p. 173-174), on trouve un morceau du mètre Radjaz où la rime *Motadârik* (deux

[1] Cf. la *Revue critique* du 16 juin 1877.

mues entre deux quiescentes) alterne avec la rime *Motarâkib* (trois mues entre deux quiescentes) :

قٍ حُطَمْ
طهْرٍ وَضَمْ

et ce n'est pas là un fait isolé : dans le *diwân* de Behâ ad-dîn Zohaïr on en relève un grand nombre d'exemples : le pied مستفْعِلُنْ y rime avec le pied مسْتَعِلُنْ. Que conclure de ceci? Ou bien qu'il y a là une faute grossière contre la rime, ou bien que, dans le pied مسْتَعِلُنْ, un *silence* remplissant l'office d'une quiescente intervient après la syllabe mue تَ, en sorte que la rime devient *Motadârik*. Or le commentateur du *Hamâsah* prend soin de faire observer que, dans l'exemple précité, il ne faut pas voir de contravention aux règles de la rime : la rime *Motarâkib*, dit-il, peut alterner avec la rime *Motadârik*. Ainsi, il se produit réellement un silence entre le *ta* et le *ʿi* de مسْتَعِلُنْ. Ceci est confirmé d'ailleurs. Le grammairien arabe Al-Farrâ rejette la rime dite *Motakâwis*, qui offrirait quatre mues consécutives, parce que, dit-il, cette rime ne se rencontre que dans le pied فَعَلَتُنْ = مُتَعِلُنْ, lequel dérive de متفعلن, variante de مستفعلن, par la chute de la quiescente فْ : donc مُتَعِلُنْ contient une quiescente après la syllabe تَ, en

sorte que مُتَفَعِلُنْ rentre dans la rime *Motadârik* (deux mues entre deux quiescentes[1]).

Une dernière preuve, et des plus péremptoires, nous est fournie par une anecdote que rapporte M. Barbier de Meynard dans sa charmante notice sur *Ibrâhim, fils de Mehdi*[2]. Cette anecdote nous permet de vérifier d'un seul coup et l'existence des silences compensateurs et la durée qu'il convient d'attribuer aux syllabes frappées de l'ictus.

Bien que poète et musicien consommé, Ibrâhim était loin d'égaler en science le fameux Ishâq. Un jour, Ibrâhim récita devant le khalife Ma'moûn une pièce de vers composée par lui et qui débutait ainsi :

Tawîl ذَهَبْتُ من الدنيا وقد ذهبت منّى

Tout le monde était dans l'extase. Seul, Ishâq avait remarqué une faute de diction. Il envoie chez Ibrâhim son ami Mohammed. L'émissaire « amène adroitement la conversation sur la musique, complimente le prince (Ibrâhim) du succès de son morceau, et hasarde ensuite timidement cette question : « Tirez-moi d'un doute au sujet du premier hémis-

[1] Freytag, *Darstellung*, p. 303. Un corollaire de ce qui précède, c'est que la rime *Motarâkib* n'existe réellement que dans les deux mètres *Kâmil* et *Wâfir*. En effet, ces deux mètres seuls se terminent par des pieds offrant une suite de trois syllabes brèves dont la première est muette, et, par conséquent, ne se fait suivre d'aucun silence. Dans tout autre mètre, la rime *Motarâkib* n'est qu'apparente par cette raison que la première des trois brèves n'est pas muette et qu'aussitôt elle s'allonge et engendre à sa suite un silence.

[2] *Journal asiatique*, mars-avril 1869, p. 234.

« tiche. De deux choses l'une, ou vous prononcez « *dhahabtoû* ذهبتوا, avec une voyelle de prolongation, « et, alors, vous faites un barbarisme en *parlant le* « *patois des Nabatéens*, ou bien vous prononcez *dha-* « *habto*, sans prolongation ni *medda*, et, dans ce cas, « vous violez et la mesure et l'accent musical. » Ibrâhîm comprit d'où partait le coup et traita Ishâq de barbare. « Le vrai barbare, s'écria Ishâq en apprenant « cela, est celui qui prononce *dhahabtoû* (ذهبتوا) ! »

Ce dilemme posé par Ishâq vient fort à propos nous démontrer que le تُ du mot ذهبتُ, correspondant au لُ de فعولُ, ne doit être prononcé ni comme une brève, ce qui serait une violation de la mesure, ni comme la longue que représenterait l'orthographe توا dans ذهبتوا = فعولن, mais comme une longue de durée intermédiaire. Or si l'on se reporte à ma Métrique, on verra que je note le لُ accentué de فعولُ = تُ de ذهبتُ par une *longue juste*, suivie d'un silence égal à une brève, tandis que je note le توا de ذهبتوا = لن de فعولن par une *longue et demie*. Un plus ample commentaire me paraît superflu.

Ce curieux passage renferme encore un enseignement, c'est que les puristes seuls faisaient sentir les silences compensateurs, après une consonne mue. La plupart des poëtes se laissaient aller à une diction plus négligée et prolongeaient la voyelle accentuée de la durée de ce silence : ils prononçaient donc

فعولو pour فعولُ, مستفاعلن et مفاعلن pour مستفعِلن, مفاعيلو pour مفاعيلُ, etc.

Je ne terminerai pas cet article sans remplir la promesse que j'ai faite[1] d'imiter en français[2] les principaux mètres arabes. Les spécimens que je vais fournir sont, je l'avoue humblement, de véritables *monstres*, c'est-à-dire des phrases sans prétention littéraire, dans lesquelles on s'est uniquement attaché à disposer les mots de telle sorte que le lecteur soit contraint d'appuyer sur les syllabes voulues et, par là, de reproduire à son insu les rhythmes de l'original. J'aurais à ce propos bien des choses à dire sur la prosodie française. Je pourrais montrer qu'elle obéit aux mêmes lois générales qui régissent la prosodie arabe; que ce sont les lois particulières de notre accentuation, non formulées jusqu'à présent, qui nous dirigent lorsque nous lisons des vers; que ces vers ont de véritables pieds, lesquels peuvent être transcrits en notation musicale. Je réserve ces questions pour un travail spécial.

Pour lire d'une façon convenable les spécimens qui suivent, il faudra les déclamer en observant scrupuleusement la ponctuation, car c'est elle qui, avec les tirets, marque les endroits où l'on doit appuyer et fixe, par conséquent, la mesure. Chaque phrase représente un hémistiche.

[1] *Journal asiatique*, avril-mai-juin 18[illegible], p. 5[illegible].

[2] Ces [illegible], [illegible] il [illegible] de le dire, [illegible] pour d'[illegible] vers [illegible].

ṬAWÎL.

Coteaux! Bois! et vous, lacs bleus, et vous, prés! et toi, vallon!

MADÎD.

Pars, dit-il, sur l'heure; et toi, reste, ami!

BASÎṬ.

Il dit, et part, leste — et gai; mais l'autre — attend, sombre — et morne.

WÂFIR.

Le loup — le saisit, l'emporte, et le mange, au loin, dans les bois.

KÂMIL.

Il a lui, le jour, et déjà, les monts, à ses feux, scintillent.

RADJAZ.

S'il meurt, je meurs; s'il vit, je vis.

RAMAL.

Seul, hélas! j'ai pu, du flot, braver — la rage.

HAZADJ.

Je pars, s'il part; je meurs, s'il meurt; je vis, s'il vit.

SARÎ^c.

Partez, dit-il, sur l'heure; et toi, reste, ami!

MONSARIH.

Partez, dit-il, sur-le-champ; et toi, reste, ami!

KHAFIF.

Pers, dit-il, sur le champ ; et toi, reste, ami !

MOTAQARIB.

Coteaux ! Bois ! et vous, prés ! et toi, ciel — d'azur !

MOTADÂRIK.

Bois ! Coteaux ! Champs ! Vallons ! Prés — riants !

ERRATA.

Numero d'avril-mai-juin 1877. — Page 452, note 9, *au lieu de* اي لحة, *lisez* : الحنى.

Page 455, ligne 5, *pour* بوجه, *lisez* : بوجهها.

Page 456, ligne 12, هحا, *lisez* : هذا.

Page 462, ligne 13, وخلاعة على الحنى, *lisez* : واخلاعه على الحنين.

Page 476, ligne 19, عليه, *lisez* : عليها.

Page 480, ligne 5, عمش, *lisez* : عمس.

Page 483, ligne 8, لموق, *lisez* : الموق.

Page 484, ligne 17, لبسوه, *lisez* : البسوه.

Ibid. ligne 22, فيها, *lisez* : فيه.

Page 536, douze lignes avant la fin, *mettez* : o de *Gad* et de *lece*.

ÉTUDES CUNÉIFORMES,

PAR

M. François LENORMANT.

II.

Noms de couleurs en accadien et en assyrien, et signes qui les expriment.

Cinq idéogrammes principaux ont été reconnus depuis longtemps comme exprimant les notions de couleurs dans les textes cunéiformes, tant assyriens qu'accadiens ou sumériens. Ce sont , , , , .

La signification et la lecture des deux premiers dans les deux idiomes, sémitique et non sémitique, existant concurremment en Babylonie et en Chaldée, sont choses dès à présent si bien établies, prouvées par une telle multitude d'exemples et si universellement admises de tous les assyriologues, qu'il n'est pas besoin d'y revenir. Déployer un étalage d'érudition pour en donner la démonstration serait, pour nous servir d'une expression un peu triviale, s'amuser à enfoncer une porte ouverte. veut dire « blanc », et se lit avec ce sens en assyrien *piṣû*, en accadien PAR

et BARBAR (ESC., p. 34 et suiv.); [illegible] est « noir », en assyrien *pilnu*, en accadien MI et peut-être GIG (ESC., p. 34, 67 et suiv.). En revanche, les couleurs différentes désignées par les trois autres caractères sont, jusqu'ici, moins sûrement établies. Leur détermination mérite quelques recherches, que nous poursuivrons dans cet article.

I. — SRA et SIZI sont les deux lectures accadiennes données par des gloses des tablettes lexicographiques ou par des substitutions d'orthographe phonétique à l'expression idéographique plus habituelle, pour le signe [illegible], toutes deux expliquées en assyrien par *arpu* « vert, jaune », hébr. ערף[1] (W. A. I. II, 26, l. 50,

[1] On sait que les gutturales ע de l'hébreu sont invariablement אע en assyrien, toutes les fois que dans l'arabe c'est un ع qu'elles prennent pour première radicale.

Il est à peine besoin, je crois, de prévenir le lecteur que si nous nous livrons à des rapprochements constants entre l'assyrien et les autres idiomes sémitiques, c'est pour faire voir avec quelle régularité l'assyrien rentre dans le cadre de ces langues. Mais ce n'est pas à l'aide de ces rapprochements que nous expliquons l'assyrien, nous ne nous les permettons qu'après avoir bien déterminé le sens des mots par la vraie méthode philologique, par l'étude des textes assyriens pris en eux-mêmes, par l'analyse rigoureuse des phrases et la comparaison de nombreux exemples où les mots se trouvent en action. Les assyriologues procèdent donc exactement comme les égyptologues, et ce ne sont pas eux, quoi qu'on ait pu en dire, qui se livrent au genre de fantaisies extrasémitiques consistant à prendre un mot au hasard et à lui chercher, sans s'inquiéter de sa signification dans les textes, une assonance telle quelle dans l'immense répertoire du lexique des idiomes de Sem. Nos rapprochements philologiques sont toujours postérieurs à la détermination du sens du mot qui en est l'objet, et ils en sont assez indépendants pour que, plus d'une fois, nous puissions nous tromper dans la comparaison, tout en ayant exactement traduit le mot.

e-f). Dans l'usage des textes bilingues, ARA, souvent écrit phonétiquement [illegible] = A-RA, paraît plutôt « jaune ». Par conséquent, śizi doit être regardé comme signifiant plus particulièrement « vert »; cependant l'un et l'autre flottent dans une certaine mesure entre ces deux acceptions, que l'on regardait comme voisines et peu distinctes.

W. A. I. II, 26, l. 51-55, e-f, nous donne une série de dérivés de la racine ארק, avec leurs équivalents accadiens.

1. χuśi, śizi χu (composé qui présente ses deux éléments dans un ordre alternatif, et sous sa première forme s'écourte par apocope de la syllabe finale, χuśi étant manifestement pour χuśizi) = *raqraqu* « verdâtre, jaunâtre » (hébr. ירקרק); mais l'introduction de l'élément χu « oiseau » dans le composé montre qu'il s'agit ici du nom d'un oiseau désigné d'après sa couleur; et, en effet, dans W. A. I. II, 37, l. 8, g-h, *raqraqqu* est l'appellation d'un oiseau, à laquelle on donne comme synonyme assyrien *laqalaqa*, qui est le nom arabe de la cigogne, لقلق.

2. ARA ÂKA (mot à mot « jaune faisant ») = *raqraqu* « jaunâtre, tirant sur le jaune ».

3. NITA śiśizi (mot à mot « homme très-verdâtre, très-jaune ») = *urriqu* « homme pâle ». L'expression accadienne est composée de la même manière que NIM śiśizi (W. A. I. II, 31, l. 77, e-f), nom d'une mouche de couleur verte ou jaune, et de très-petite taille, comme l'indique son appellation assyrienne

šaiuru (W. A. I. II, 5, l. 12, b; *šašiuru*), comparée par M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 65) à *šiširu* « petit enfant ». Je lis [illegible] šišizi, au lieu de šizišizi, parce qu'en général, dans l'accadien, les radicaux dissyllabiques, en formant leurs dérivés duplicatifs, laissent tomber la seconde syllabe au premier terme du redoublement, exemple : DIBDIBDI pour DIBDIBIBDI (LPC., p. 60). Pour SITA, voyez Friedrich Delitzsch, AS, p. 32.

4. URIK (mot emprunté par l'accadien à l'assyrien) = *urqitu* « verdure, végétation ». Nous trouvons ce mot dans le grand hymne bilingue à Sin (W. A. I. IV, 9, col. 2, E. A. II, 1, p. 142-143, l. 1 et 2) :

Accadien.

ZAE	ENZAKAZU	KIA	NIMAL	URIK	DANNARSAR
Toi !	volonté + ta	sur la terre	elle + existe	la verdure	elle + la + fait pousser.

Assyrien.

kitac	*amatka*	*inu*	*irṣiti*	*ina*	*sakani*	*urqitu*	*ilkani*
Toi !	ta volonté	sur	la terre	dans	l'action d'être	la verdure	est produite

Toi ! ta volonté est à peine sur la terre et (déjà) la verdure est produite.

Encore dans W. A. I. IV, 19, 1, l. 5-4 :

Accadien.

...BI (?)	URIK	TUM	KIA	MEŠ
	la verdure	comme	la terre	(a) couvert.

Assyrien.

aḫḫazu *kima* *urqiti* *irṣita* *i*.....
Une tempête[1] comme la verdure la terre [a couvert.

Voyez les restes d'une phrase analogue dans le récit du déluge, col. 3, ligne 1, où l'universalité du cataclysme à la surface de la terre est aussi comparée au vêtement de verdure qui l'enveloppe partout.

5. SAR = *arqu* « plante verte », hébr. יָרָק. Cf. W. A. I., II, 5, l. 37, c-d, UχU SAR, traduit par *kalmat arqi* « ver de plante »; W. A. I. II, 30, l. 12-15, c-d, BAR SAR, ABDU SAR, GI SAR, ḌU SAR, quatre expressions également traduites par *elit arqi* « le haut de la plante »; W. A. I. II, 47, l. 32, c-d, SARSAR = *arqu*. L'origine de cette signification du mot accadien nous est révélée par W. A. I. II, 62, l. 55, c-d, SAR = *aṣû sa iṣi*[2] *u qani* « la pousse, la végétation des arbres et des roseaux » (dans le même sens, nous trouvons comme synonyme DU, du radical qui veut dire « aller », W. A. I. II, 62, l. 53, c-d). Tout ceci est donc à rattacher au radical SAR « pousser en avant », dont nous réservons pour une autre occasion l'étude, prise en l'envisageant dans son sens le plus général; il suffit en effet ici d'en avoir déterminé cette acception spéciale, dont le verset, que nous venons de citer, de

[1] Cf. l'arabe سَرَّ « pousser, frapper ».

[2] On a révoqué en doute l'existence dans l'assyrien d'un mot *iṣu* ou *iṣṣu*, correspondant à l'hébreu עֵץ dans le sens d'« arbre, bois ». Pourtant, nous le trouvons écrit phonétiquement dans W. A. I. II, 45, l. 57 d-e, où l'accadien GIS MI « bois noir » est traduit *iṣṣi ṣalmi*.

l'hymne à Sin, offre un exemple dans l'emploi comme verbe.

II. — Les trois caractères [illegible], [illegible] et [illegible], extrêmement voisins de forme, comme on le voit, ont été jusqu'ici confondus dans les copies publiées de textes cunéiformes, en particulier dans celles des tablettes en écriture fine et cursive, où il faut la plus minutieuse attention pour les distinguer. Il semble même qu'à cause de l'étroite ressemblance de leur trace les scribes assyriens ont déjà commis fréquemment la faute de mettre l'un pour l'autre, surtout lorsqu'il s'agissait d'écrire des mots accadiens qu'ils ne comprenaient plus qu'imparfaitement.

Ce sont les Syllabaires qui nous en enseignent la distinction précise, en faisant connaître les trois noms conventionnels différents sous lesquels ils étaient désignés par les grammairiens :

[illegible] *gannâ* : Syllab. A°, 214.

[illegible] *tarru* : Syllab. A°, 200.

[illegible] *šiganâ* : Syllab. AA, 13.

Mais ce n'est qu'à propos du troisième que les Syllabaires jusqu'ici connus enregistrent des significations; pour les deux autres, nous devons chercher à en déterminer le sens d'après les exemples de leur emploi dans les textes. Les deux derniers, du reste, paraissent avoir été exactement synonymes; du moins, s'il existait peut-être une nuance dans leur acception, ce que nous aurons à rechercher, d'après les indica-

tions des Syllabaires, ils avaient une même lecture accadienne, DAR ou DAR, devenue une valeur phonétique *ṭar* dans l'usage des textes assyriens. Le sens et les lectures du premier étaient, au contraire, tout différents. C'est celui que nous étudierons d'abord, d'autant plus que c'est celui qui nous intéresse directement dans la question des noms des couleurs.

En effet, comme je l'ai dit en commençant, l'idéogramme [illegible] est un de ceux que l'on rencontre le plus habituellement pour désigner une des couleurs principales et essentielles. On peut affirmer, je crois, avec une entière certitude, que l'idée qu'il exprime est celle du « rouge » et du « brun rouge », et cela d'après les raisons suivantes :

1° Ce n'est ni le blanc, ni le noir, ni le jaune ou vert, ni le bleu, pour lesquels nous avons des désignations différentes;

2° Dans les listes d'animaux, on mentionne des chiens noirs, blancs, jaunes, gris et [illegible], ce qui semble bien appeler, pour compléter la liste des couleurs de robe de ces animaux, la traduction de « rouge » ou « brun rouge », d'autant plus que l'on y mentionne aussi des ours de cette couleur;

3° C'est une coloration que prend la lune dans certaines circonstances et certains aspects, d'où l'on tire des pronostics astrologiques;

4° Dans un document astronomique, la planète Mars est appelée [illegible] « l'astre rouge », de même que l'on trouve ailleurs mentionnées « l'étoile bleue » et « l'étoile jaune ». Ceci me paraît la preuve

décisive, car on sait combien la coloration rouge est caractéristique de Mars, et dans cette planète a frappé l'imagination de tous les peuples.

W. A. I. II, 6, l. 23, et 42, b, orthographient le mot « rouge » [illegible], qu'il faut lire nécessairement GUNU, car la forme de prolongation en NU indique un radical terminé par N, c'est-à-dire le GUN, d'où est provenu le nom conventionnel GUNÛ, adopté ensuite par les grammairiens de l'Assyrie. Mais avec la même signification, le même caractère avait une autre lecture synonyme, śi (W. A. I. II, 26, l. 48, glose), dont zi, donné aussi comme signifiant « rouge » (W. A. I. II, 26, l. 49, e), n'est qu'une variante phonétique; l'un et l'autre sont probablement écourtés de śiś, śiz (W. A. I. II, 26, l. 49, c). Le nom accadien de la planète Vénus, adopté ensuite comme allophone dans les documents astrologiques et astronomiques en assyrien (voyez, entre autres, le grand texte de W. A. I. III, 63), [illegible] SIN-ŚI-ANA, doit donc être traduit « la dame de la rougeur du ciel », nom particulièrement bien appliqué à l'astre qui se montre brillant au milieu des rougeurs du lever et du coucher du soleil.

Un troisième synonyme, pour « rouge », est exprimé par le caractère complexe [illegible] (W. A. I. II, 26, l. 42, c-d, et 49, f), dont Syllab. A, 297 donne la lecture accadienne SUSUZ, ou peut-être (car le premier signe, à demi effacé sur l'original, est douteux) GUSUZ, ce qui nous offrirait de nouveau le radical GUS, avec un suffixe de dérivation. En tout cas, les

du collier d'Istar (W. A. I. IV, 31 r°, l. 48 et 49; v°, l. 43) sont des « pierres rouges », sans doute les cornalines que les Assyro-Babyloniens employaient si volontiers dans leurs bijoux. W. A. I. II, 37, l. 56, g-h, donne *erimmatuv* comme le nom assyrien de ces pierres; quand elles étaient très-petites (même endroit, l. 58) on les appelait *ṣibre*. A la ligne 57 du passage que nous indiquons dans les tablettes lexicographiques, l'expression même employée dans le poëme de la Descente d'Istar aux enfers, « les pierres rouges du col », est expliquée simplement par *nîru*, un « joug », un « rang de collier »; ceci montre à quel point la cornaline était par excellence la pierre des colliers, fait confirmé par les trouvailles de M. Place à Khorsabad, où c'est presque exclusivement de cette matière qu'étaient formés les grains des colliers jetés dans les fondations du palais et actuellement conservés au Louvre.

Il faut transcrire en assyrien cette expression idéographique *abni pili* [1].

[1] Le caractère est au nombre des caractères complexes formés par juxtaposition de deux des signes simples primitifs, combinaison purement graphique qui n'a rien à voir avec le mecanisme de la langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme; car les caractères ainsi formés se lisent par des radicaux simples, sans rapport avec les lectures de chacun des éléments qui les composent, pris isolément (LPC, p. 10 et suiv.). Les deux éléments constitutifs de ce caractère sont « lumière » et « bon ». A son tour, , pris comme un caractère indivisible, entre dans la composition d'un nouveau signe complexe, encore plus développé, ,

En effet, le mot assyrien pour dire « rouge » est *pilû* (פלה), *pilutu* « rougeur » (W. A. I, II, 26, l. 48 et 49, e-f). Je le rapproche de l'éthiopien ፈለሀ « « être échauffé, bouillonner », car la connexion des idées de chaleur et d'effervescence, d'une part, de rougeur, de l'autre, existe aussi dans la racine חמר (l'assyrien possède aussi *hamru* comme synonyme de *pilû*, pour dire « rouge »). Plusieurs commentateurs rabbiniques ont rendu l'énigmatique פלח de Cantic. IV, 3, comme signifiant une « fleur de grenadier », et cette interprétation me semble avoir quelque chose de plus satisfaisant au point de vue de l'image que celle de « tranche de fruit », qu'on adopte d'ordinaire. En ce cas, ce serait le seul vestige que le sens assyrien de פלה « rouge » aurait laissé dans l'hébreu. Les *abni pilî*, dont on fait dans plusieurs inscriptions historiques (Khors. l. 164; Senn. Bell. l. 53; W. A. I, III, 13, 4, l. 30) les corniches et les chéneaux (*aškuppati*) des édifices, sont des pierres de couleur rouge; et, en effet, Khors. les appelle *abni pili dadme* « des pierres rouges de sang ».

Mais le signe [illegible] a en même temps une autre signification idéographique, que nous lui voyons dans

dont on ignore la lecture accadienne et qui est traduit en assyrien *qinnu* « envie, jalousie », cf. le syriaque ܩܢܐ (Syllab. A, 199; W. A. I, IV, 28, 1, l. 53-54). La formation graphique de ce dernier signe caractérise la jalousie comme « ce qui produit la rougeur », combinaison symbolique très-naturelle pour exprimer une des violentes passions de l'âme. Dans un fragment inédit de l'Anne de la première [illegible], je trouve KAMUNEU ou KAMUNEU [illegible] *pilut uggim libbi* « la rougeur de la fureur ».

W. A. I. II, 21, l. 31 et 32, c-d, où il est traduit par *kalû*[1] « rein » (hébr. כליה, aram. כליא, arabe كلية),

[1] W. A. I. II, 21, l. 31-54, c-d, nous offre une riche série d'expressions accadiennes interprétées par différents mots assyriens homophones *kalû*, des racines כלא et כלה.

śi (?) = *kalû* « rein » (hébreu כליה).

śi (?) = *kalû* « rein ».

χir = *kalû* « clôture, enceinte » (hébr. כלא « prison »); de la racine χir « enfermer, lier ».

gub = *kalû* « clôture, enceinte »; de gub « fixer, renforcer ».

kita = *kalû* « clôture, enceinte »; participe d'un verbe kit, que nous retrouvons dans ennunta mininkit (3e p. prétérit de l'indicatif de la 5e voix) = *ina ṣibitti iklasu* « il l'a enfermé dans la prison » (W. A. I. II, 9, l. 12, c-d).

malmal (mamal) = *kalû* (le scribe a écrit, par une faute évidente, *kalusu*, mettant ▌ pour ⟨ « vaisseau, instrument » (hébr. כלי).

mama = *kalû*, en langue [illegible]. Cette expression (« langue de femmes »?) semble désigner un idiome particulier, tenant de très-près à l'accadien, ou plutôt encore un dialecte de cette langue, spécialement travaillé par l'altération phonétique, dont les tablettes lexicographiques enregistrent assez fréquemment des expressions, en les marquant toujours de la même note. Ici mama est bien évidemment une simple forme dialectique du précédent malmal (mamal), car des gloses positives donnent la lecture zamama pour le nom divin [illegible], d'autres transcrivent [illegible] par ma (Voy. Sayce, *Assyr. gramm.*, p. 14, n° 142), enfin W. A. I. II, 59, l. 29 et 32, d-e, nous montre [illegible] et [illegible] s'échangeant dans les variantes d'orthographe d'un même nom de divinité. Le radical mal était donc un de ceux qui étaient susceptibles de perdre leur consonne finale par une sorte d'usure, peut-être en la retrouvant devant un suffixe auquel elle servait de support, phénomène phonétique et grammatical que nous avons eu déjà l'occasion d'étudier à plusieurs reprises dans nos travaux précédents, en en produisant des exemples tout à fait positifs.

A (ir) SI = *kalû* « lamentation, ménie » (cf. l'acception du aphel אכלי en araméen), dans la langue [illegible]; nous traduisons ici d'après la signification bien constatée du groupe idéographique complexe [illegible]; c'est la désignation générique des Psaumes de la pénitence (voy. W. A. I. IV, 10, col. 2, l. 52) et de certains

et dans W. A. I. II, 17, l. 26, a-b, où sa traduction est *kalîti* « les reins ». Rien ne nous indique, jusqu'à

hymnes à Ningirsu qui ont le caractère de textes communs à lui qui est publié dans Fr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, p. 74 et suiv.

TAAT = *kalû*, dans la même langue, ibid., et pour le suivant, je n'ose pas proposer de traduction, car on n'a pas jusqu'ici rencontré d'exemples dans les textes, et rien ne nous guide pour déterminer le sens du vocable, soit accadien, soit assyrien.

MELE = *kalû*, dans la même langue.

TEN | MÂ·KAS·SIZI = *kalû*, dans la même langue. TEN est une glose indicative de la prononciation du complexe idéographique, prononciation confirmée un peu plus bas par la forme prolongée TENNA. Je me bornerai à renvoyer le lecteur, sans prétendre tirer de ces informations une conclusion définitive, à Syllab. A, 286, où le complexe [illegible] est indiqué comme se lisant en accadien TZ et expliqué en assyrien par ENU (qu'il faut peut-être comparer à l'arab. عنة « sorte de lance légère », عنر « percer de cette lance »), ainsi qu'à W. A. I. II, 7, col. 1, l. 38, 40 et 45, où [illegible] paraît avoir le sens de « champs », et [illegible], l'étoff qu'on y attache, celui de « bandrole », puis à Syllab. A, 288, où le complexe [illegible], lu en accadien SERRU (peut-être de la racine SER « pousser en avant »), est interprété *kalû* « instrument », hébr. כלי, sans doute en appliquant ce mot à quelqu'un des appareils servant à la navigation, à une partie du gréement du navire [illegible].

LA = *kalû*, dans la langue [illegible].

LABAR (ou LAMAS) = *kalû*, dans la même langue. Quelques unes des expressions qui suivent sont peut-être empruntées au même dialecte (d'après l'analogie de la troisième et de la quatrième avec une de celles qu'on vient de voir), bien que la chose ne soit pas notée par une glose.

GU·MÎ = *kalû*; il semble être encore ici question de quelque chose appartenant au navire, MÎ.

BAT·AN (ou BAT·ARA) = *kalû*. Ceci paraît se rapporter à la lecture du nom de la ville de [illegible] « la fort ressemblance », sur la frontière d'Élam, appelée en assyrien sémitique *Kalû*. C'est là que Sargon vainquit le roi élamite Khoumbanigas (Khors. I, 27; Sarg. Nimr. I, 77; Sarg. cyl. I, 17).

présent, si, dans ce cas, il se lisait śi, GUN, ou bien par un tout autre mot. On serait cependant tenté de donner la préférence à la lecture śi, en se souvenant de l'existence d'un radical śi « remplir, compléter » (ESC, p. 73), qui aurait pu produire un nom des reins, comme la racine כלה a donné naissance à leur désignation sémitique. Nous ignorons aussi par quel enchaînement d'idées le même caractère a représenté les notions de « rouge » et de « rein », entre lesquelles

LURRA = *kalû*. LUR, ici et dans l'exemple suivant, est écrit par le même groupe complexe qu'un peu plus haut.

LUR GAL = *kalû*.

NUPÂ = *kalû* « cohibition magique » (de כלא); l'accadien signifie mot à mot « non conjuré », comme je le montrerai dans une prochaine étude sur le radical PÂ. La glose [illegible] indique plutôt un synonyme que la prononciation.

KA-KIR = *kalû sa me* « vase à eau ». Il faut comparer à la formation de ce composé et des suivants W. A. I. II, 30, l. 11, a-b, où nous avons KA = *saqû sa me* « l'action de boire (de l'eau) ».

KA-ŚI = *kalû sa me* « vase à eau ». Notre caractère [illegible] entre ici dans un nom désignant un vaisseau à mettre des liquides; ceci est important à noter et à mettre en parallèle avec la parenté étymologique qui existe dans les langues sémitiques entre כלי « vase, vaisseau » et כליה « rein ».

KA-LAL = *kalû sa me* « vase à eau ». Sur les acceptions du radical accadien LAL « être plein » et « verser, répandre », voy. ESC, p. 48-50.

KA-NAK-US = *kalû sa me* « vase à eau ». NAK est le radical accadien bien connu qui signifie « boire »; US a le sens de « prendre » (*emidu*) et de « servir » (*abadu*), Syllab. AA, 19; cf. Syllab. A, 228, US = *ridû* « serviteur ».

KUDURRU = *kalû sa me* « vase à eau ». KUDURRU est manifestement un mot emprunté à l'assyrien, mais quelque peu détourné de sa signification originale dans cette langue, qui était « couronne »; on l'avait probablement appliqué à un bassin de forme ronde.

ŚUN = *kalû* (de כלה) *sa ameli* « consomption de l'homme ».

nous ne voyons pas d'affinité. Serait-ce à cause de la couleur du viscère?

J'ai dit tout à l'heure que les deux signes [illegible] et [illegible] étaient équivalents, comme prononciation, et se lisaient également PAR ou DAR (Syllab. A°, 200; AA, 13; W. A. I. II, 29, l. 73, a). Cette lecture coïncide, du reste, avec deux ordres de significations fort différents entre eux, avec deux radicaux accadiens homophones, mais que l'on ne saurait confondre. Il est assez probable, mais pourtant ceci demande une soigneuse et nouvelle vérification sur les originaux, que chacun des deux caractères qui se lisent ainsi correspond, comme idéogramme, à l'une de ces significations, à l'un des deux radicaux PAR ou DAR, quoique leur homophonie ait pu, d'une manière toute naturelle, amener fréquemment leur échange.

Le sens du premier radical accadien PAR ou DAR est certain. C'est « varié, mélangé de couleurs », assyrien *birma* ou *burrumu*, conf. hébr. ברומים, arabe بَرْم. La comparaison des passages parallèles de Assourn. col. I, l. 79, et Assarh. col. I, l. 21, montre dans des textes assyriens l'échange des deux orthographes *lubulti ṬAR* et *lubulti birme* « des vêtements de couleurs variées ». W. A. I. IV, 21, 1, l. 3-4, traduit l'accadien TÚ ŠIK PAR « un vêtement d'étoffe de couleurs variées » par *samlinna burruntav* « un vêtement (*samlinna*, de la racine שמל, arabe شمل; conf. hebr. שמלה, et, par métathèse, שלמה) de couleurs variées (*burruntav* pour *burrumtav*) ». Dans W. A. I.

II, 37, l. 32, a, b, c, un oiseau appelé, en accadien, NAM. BIR ḌAR « oiseau de couleurs variées » a pour nom assyrien *burumtav*, qui en est la traduction, puis *ṭarru*, qui est le nom accadien lui-même, emprunté par la population sémitique, comme un grand nombre de noms d'animaux qui se trouvent ainsi n'avoir aucune analogie dans les autres idiomes de Sem (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 113).

Cette acception paraît appartenir spécialement au tracé . Les significations de ḌAR (ou peut-être simplement DAR, car il est encore douteux que la phonétique accadienne ait admis l'articulation ḍ devant une autre voyelle que U) sont ainsi données dans Syllab. AA, 13 : *tarruv*, *litû*, *sutturu*, *peṣu*. En l'absence d'exemples que nous puissions emprunter aux textes et qui nous guident d'une manière sûre, il reste trop d'incertitude et trop de chances d'erreurs dans une tentative d'explication de ces mots isolés pour que je l'ose entreprendre, surtout dans un travail où je tiens, autant que possible, à ne produire que des résultats solides. J'aime mieux avouer franchement mon ignorance, et signaler un *desideratum* à ceux qui seront plus habiles et mieux préparés que moi, plutôt que de me lancer dans des conjectures insuffisamment étayées. Par la même raison, je me bornerai à enregistrer, sans essayer d'explication, ce que nous lisons dans W. A. I. II, 27, l. 6-8, et 29, l. 73-75 :

ḌAR = *śalatuv*.

ḌAR = *litû*.

PARPAR = *ḫubbá*.

Une des explications assyriennes, comme on le voit, y est conforme à une de celles du Syllabaire AA, dans lequel *tarrur* n'est sans doute pas un mot sémitique, mais le mot accadien assyrianisé.

Nous sommes sur un terrain plus solide avec W. A. I. II, 62, l. 54, c-d, où PAR est traduit *aṣu sa iṣi u qani* « la pousse des arbres et des roseaux ». La copie porte fautivement [illegible]; mais M. Sayce (*Assyr. gramm.* p. 11, n° 114) a relevé ailleurs la traduction de [illegible] par *aṣu*. Nous avons là une indication qui me paraît sûre, relativement à l'ordre d'idées dans lequel on devra chercher les autres acceptions du second radical accadien PAR ou PAR.

Il importe encore de distinguer soigneusement de [illegible] un autre caractère, bien voisin de forme, mais d'une signification toute différente, [illegible]. Celui-ci figurait dans Syllab. A, 105; mais, tel que ce document nous est parvenu, la lecture accadienne et l'explication du signe en question y font défaut; une fracture les a enlevées. Heureusement que, pour ce qui est du sens, les textes que nous possédons nous permettent de l'établir avec certitude. L'acception la plus habituelle est celle de « miel », en assyrien *dispu*, hébreu דבש. Dans une prière bilingue pour « le roi, pasteur de son pays », on souhaite que « le miel et le lait [coulent] en canaux [pour lui] » (W. A. I. IV, 18, 3, l. 29-30). L'accadien dit [illegible] X SIN-SSA ZIGAL... et la version assyrienne [illegible]

... *dispa ḥimeta*[1] *ḥigalli*... ; c'est le pendant exact de l'expression biblique pour exprimer le plus haut degré de l'abondance, « la terre où coulent le lait et le miel », ארץ זבת חלב ודבש (*Exod.* III, 8 et 17; XIII, 5; *Lévit.* X, 24; etc.). L'« abeille », *nubtuv* (ar. نوب), s'appelle, en accadien, NIM X « la mouche à miel » (W. A. I. II, 7, l. 48, g-h; 5, l. 23, a-b). « Miel » n'est, d'ailleurs, qu'une acception dérivée pour le radical accadien qu'exprime l'idéogramme ; la signification verbale première était « être doux, mielleux », l'opposé d'« être amer ». C'est ainsi, et avec cette opposition, que nous lisons dans W. A. I. II, 17, l. 36 et 37, a-b :

Accadien.

UMMEGALAL GA.....E

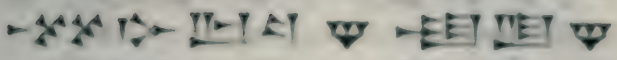
La nourrice[2] douce[3].

[1] Il serait plus exact de traduire « crème » que « lait », car c'est la nuance précise qu'exprime en assyrien *ḥimetu* (sur d'autres exemples de ce mot, voy. ESC, p. 195), de même qu'en hébreu et en araméen son correspondant חמאה. Le terme propre pour « le lait » purement et simplement est dans l'assyrien *alibu*, correspondant à l'hébreu חלב (W. A. I. IV, 62, col. 2, l. 4). M. Friedr. Delitzsch (*G. Smith's Chaldæische Generis*, p. 285) a très-heureusement analysé l'accadien NINUN, ét. prol. NINUNNA, que traduit *ḥimetu*. C'est un composé NI-NUN, de NI, que W. A. I. IV, 26, 7, l. 47-48, traduit *saman* « graisse » (hébr. שמן), et de NUN, entendu comme dans Syllab. A, 129, où il est expliqué par *rabû*. NINUN désigne donc proprement une « chose très-grasse ». C'est un nom composé qui n'a pu prendre naissance que pour désigner ce que nous appelons proprement la crème.

[2] Sur l'analyse de ce mot composé, voy. ESC, p. 38.

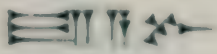
[3] M. à m. « faisant douceur »; le premier élément du composé GA

Assyrien.



musenigtar — *sa* — *tulusa*

La nourrice[1] — qui — sa mamelle[2] (est)



ṭâbu

douce[3].

Accadien.

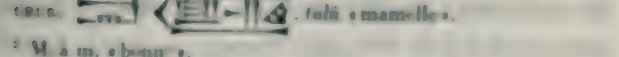
UMMEGALAL — SISA

La nourrice — amère[4].

est sûrement le radical GAR, dont la consonne finale, comme il arrive tant de fois en cas pareil, est tombée devant la consonne initiale du radical représenté par le caractère . C'est à tort que, dans ESC., p. 38, j'ai transcrit GADAR et traduit « flétri, desséché »; je confondais alors avec , et j'interprétais fort mal *ṭâbu*, que je méconnaissais.

[1] De גר.

[2] De la racine תלל, comme *tul* (תל) « élévation, monticule, colline ». Dans Syllab. A, 248 et 249, nous avons :



AMAR. — *ṭubaru* « hauteur, sommet ».

TUL. — *tuli* « mamelle ».

[3] M. à m. « bonne ».

[4] Participe d'un verbe sis.

Assyrien.

museniqtav — *su* — *tulusa*

La nourrice — qui — sa mamelle

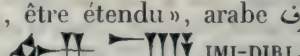
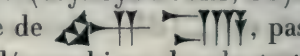
marru

(est) amère.

III. — Pour le caractère , Syllab. A, 178 et 179, enregistre deux significations et deux lectures accadiennes qui y correspondent :

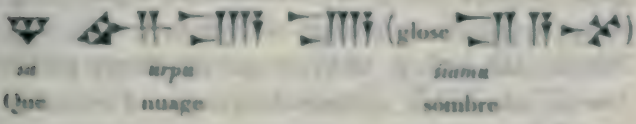
DIRI = *adru*.

ŚÂ = *śâmu*.

Le sens du premier mot est certain. L'assyrien *adru* (עדר, conf. l'arabe غدر) veut dire « obscur, sombre », et l'accadien DIRI également. C'est pour cela que le « nuage », assyrien *urpatu* et *urpa* (d'une racine ארף « s'étendre, être étendu », arabe ورف), s'appelle, en accadien,  IMI-DIRI, mot à mot « région du ciel (voy. Syllab. AA, 50) sombre » (sur l'équivalence de  , passant comme expression idéographique dans les textes assyriens, avec *urpatuv*, voy. W. A. I. III, 59, 7, l. 2). Dans W. A. I. II, 39, l. 45-46, e-f, DIRI, pris substantivement pour désigner « l'obscurcissement, l'occultation » d'un astre, est traduit par *sutruruv*, infinitif de l'iphtalel du verbe שור « couvrir, cacher », ghez ሰወረ ፡, *ḥalabu*, infinitif du kal de חלף, qui, comme on le sait, prend, en assyrien, l'acception particulière de « vêtir, revê-

tir », et, par suite, « recouvrir », et enfin *da'ma*, de la racine דעם « couvrir, obscurcir » (cf. l'arabe دعم). Voyez, du reste, ESC., p. 208 et 211.

Si l'on ne consultait que les analogies philologiques avec les idiomes de Sem autres que l'assyrien, le sens de *śá* — *śámu* devrait être identique à celui de DIRI — *adru*. En effet, il est bien difficile de ne pas rapprocher *śámu* ou *śiamu* (סחם) de l'arabe سَخِمَ « être noir », سُخْمَةٌ « noirceur », et de l'araméen שחם « brun, noir-rouge » (voyez Friedr. Delitzsch, AS, p. 112). La signification de « sombre, obscur » irait très-bien dans le pronostic suivant d'une tablette astrologique (W. A. I. III, 59, 8) :



[1] Ittanaphal du verbe שכן.

[2] Expression graphique allophone, non de l'accadien IMI ZIA « vent

Il n'y a aucun renseignement positif à tirer des noms de vêtements contenus dans la tablette W. A. I. II, 25, 1 (plus complet dans Lt 19), fragment de lexique des synonymes assyriens, bien qu'il y soit à deux fois question d'habits de la couleur ainsi désignée : l. 11, g-h, *ḫussû* ou *russâ* = *lubaru śâmu;* l. 51, g-h, *śamtuv* = *naḫlaptav ṣiri.* Ce dernier exemple est placé à côté de la mention du « vêtement noir », *naḫlaptav ṣalimtuv*, d'où résulte encore une forte présomption qu'il s'agit d'une couleur foncée.

Mais la signification précise et spéciale de *śâmu* paraît être, d'après d'autres indices, « bleu foncé, bleu tirant sur le noir » ou plus génériquement « bleu », signification que Sir Henry Rawlinson a depuis longtemps appliquée au passage de Syllab. A, 179 (voy. Norris, AD, t. I, p. 264), et qui est encore parfaitement admissible comme désignation d'un nuage de tempête dans le pronostic atmosphérique que nous citions tout à l'heure.

En effet, śâ, comme nom de couleur, a pour synonyme, traduit également à l'habitude par *śâmu* (voyez W. A. I. II, 26, lignes 44 et 45, e-f), GUK (sur la lecture phonétique de ce signe, voy. Syllab. FF, 41-46). Et ici la signification n'est plus douteuse, car je lis dans un fragment poétique encore inédit, A-ABBA ANA DIM GUK = *tamtuv kima samami śamtuv*, ce qu'il n'y a pas moyen de ne pas traduire « la mer bleue comme le ciel ». Ailleurs, dans

soufflant », qu'elle représentait originairement; sur le radical zi « souffler », voy. ESC, p. 98.

la prescription d'une formule magique, nous avons ŠIA GUK — *ṣipatu zarqitu* « une étoffe bleue », cf. syr. ܙܪܩܝܬܐ, arabe زرقاء. Le [illegible] TAQ GUK, pierre précieuse dont il est très-fréquemment fait mention, et dont le nom se traduit en assyrien *šamtu*, pour *šamtu* (W. A. I. II, 19, 2, l. 47-48), est donc une « pierre bleue », lapis-lazuli ou turquoise. C'est bien évidemment le שחם ou תשחם אבן de la Bible, et les textes cunéiformes fournissent ainsi la première indication un peu solide pour l'explication de ce nom qui a tant tourmenté et tant divisé les interprètes.

En même temps, la planète Mercure est appelée [illegible] ou [illegible] (W. A. I. II, 49, l. 9, e-f, conf. l. 31, e-f; voyez Sayce, *Transact. of the Soc. of Bib. Archæol.* t. III, p. 168), de même que nous avons vu Mars désigné comme « l'étoile rouge », que Vénus est [illegible] ou [illegible] « l'étoile blanche », et Saturne [illegible] ou [illegible] « l'étoile noire » ou « obscure ». Ces désignations sont en rapport avec la coloration apparente des planètes à l'œil, et aussi avec les couleurs symboliques qui leur étaient consacrées (voyez mon *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 369 et suiv.); à ces deux titres, la qualification qui convient spécialement à Mercure est celle de « l'astre bleuâtre ».

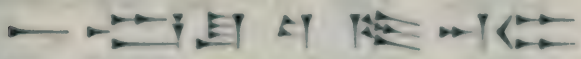
Cependant, quoique [illegible] ŠÁ et [illegible] GUK soient donnés comme synonymes et traduits également par *šâmu*, il me semble que l'on peut distinguer assez nettement, dans les textes, une nuance de signi-

fication entre ces deux mots accadiens, nuance qui manque à l'assyrien *śâmu*. GUK est le bleu franc, comme celui du ciel et de la mer, śâ une couleur plus sombre et moins décidée, bleuâtre, noir-bleu ou gris-bleu. Beaucoup de peuples n'ont qu'une seule expression pour dire « gris » et « bleu »; dans certaines parties de la France, on dit encore « un cheval bleu » pour un cheval gris de fer. Il me semble que c'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre [illegible], quand on le trouve employé pour désigner la couleur d'un chien (W. A. I. II, 6, l. 21, a), d'un ours (W. A. I. II, 6, l. 41, c), ou ailleurs celle d'un cheval. De même, la qualification de *iṣṣur śâmu* donnée, en assyrien, à une grande espèce de vautour (W. A. I. II, 37, l. 29, c; voyez Friedr. Delitzsch, AS, p. 111), me paraît caractériser une de celles dont le plumage est d'un gris cendré.

Après avoir essayé de déterminer les désignations idéographiques et les noms, tant accadiens qu'assyriens, des principales couleurs autres que le blanc et le noir, je crois qu'il peut y avoir quelque intérêt à rapporter ici, avec une traduction interlinéaire, deux textes où nous trouvons ces expressions rassemblées. Ce sont, d'ailleurs, des exemples bons à mettre sous les yeux du public savant, des textes assyriens, comme nous en avons un certain nombre, écrits presque exclusivement d'une manière idéographique, mais où les idéogrammes, dans leur succession, suivent exactement, et sans jamais y déroger, l'ordonnance de la

phrase sémitique, et y mêlent de distance en distance quelques éléments phonétiques dont le caractère assyrien est incontestable. On verra du premier coup d'œil à quel degré ces textes assyriens idéographiques diffèrent des textes accadiens, avec lesquels on a cherché à les confondre, mais où la partie phonétique donne les mots et les formes d'une langue tout autre que l'assyrien, de même que l'ordonnance des éléments grammaticaux de la phrase révèle un mécanisme et un génie qui n'ont rien de commun avec ceux des idiomes sémitiques.

Le premier de ces textes est un document astrologique (W. A. I. III, 56, 1) qui énumère, avec les pronostics qui en résultent, les diverses apparences que peuvent présenter des éclipses survenant dans le mois de dôûz (tammouz), du 1er au 15. Pour ceux des lecteurs qui ne sont pas familiarisés avec l'écriture cunéiforme, je note tout ce qui est d'expression idéographique et de phonétisme.

1. 

ideogr.[1] ideogr. ideogr. ideogr. ideogr. ideogr.

ina *urah* *dûzi* *yum* *ristunu* *atulâ*

Dans le mois de douz, le jour premier, une éclipse

[1] Cet idéogramme, avec cette signification, est exclusivement propre aux documents assyriens, on ne le rencontre jamais dans un texte accadien.

idéogr.	*va* idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
issakan	*va*	*ina*	*sâri*	*ristani*	*izaraḫ*
a lieu	et	dans	le point de compas[1]	premier[2]	commence[3]

va	idéogr.	idéogr.	idéogr.	
va	*inamar*	*sar*	*rabû*	.....
et	est visible[4],	un roi	grand	[il y aura.

2.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḫ*	*dâzi*	*yum*	*sannu*
Dans	le mois de douz,		le jour	deuxième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
utalû	*issakan*	*va*	*ina*	*sâri*
une éclipse	a lieu	et	dans	le point de compas

[1] *sâru*, שער, est originairement «porte»; de là il s'applique aux «points cardinaux», qui sont les quatre portes du ciel; enfin, par extension, il devient les «vents» qui soufflent de ces points.

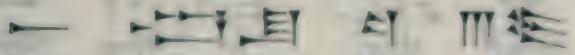
[2] Le sud. L'ordre des points du compas était sud, nord, est, ouest (W. A. I. 11, 29, l. 1-4, g-h; voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 139 et suiv.).

[3] זרח est le verbe qu'exprime habituellement l'idéogramme dans les textes astronomiques.

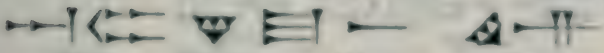
[4] = *namaru* est une équivalence bien connue.

idéogr.	idéogr.	va	idéogr.	idéogr.
sanni	*izarah*	va	*inamar*	*sar*
deuxième[1]	commence	et	est visible,	le roi

idéogr.	idéogr.	
irsiti	*sarru*	.....
de la terre	un roi	.....

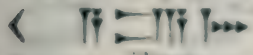
3. 

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*arah*	*dûsi*	*yum*	*salsi*
Dans	le mois de douz.		le jour	troisième,



idéogr.	idéogr.	va	idéogr.	idéogr.
atalé	*issakan*	va	*ina*	*siri*
une éclipse	a lieu	et	dans	le point de compas

idéogr.	idéogr.	va	idéogr.	idéogr.
salsi	*izarah*	va	*inamar*	*zunni*
troisième[2]	commence	et	est visible,	pluies



a	idéogr.	.....
a	*mili*	[*issakanu*
et	inondations	auront lieu.

[1] Le nord.
[2] L'est.

4.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*ribu*
Dans	le mois de douz,		le jour	quatrième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*ina*	*sâri*
une éclipse	a lieu	et	dans	le point de compas

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
ribi	*izaraḥ*	*va*	*inamar*	*ina*
quatrième[1]	commence	et	est visible,	en

idéogr.	idéogr.	. . . . .
mat aḥarri	*sibirru*	. . . . .
Syrie	la récolte	. . . . .

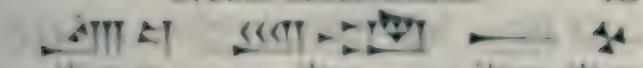
5.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḥ*	*dûzi*	*yum*	*ḥansu*
Dans	le mois de douz,		le jour	cinquième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*kakkab*	*rabû*
une éclipse	a lieu	et	la grande	étoile[2]

[1] L'ouest.

[2] Nom d'une étoile fixe.



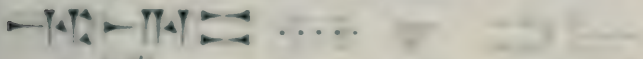
ideogr. *ut* ideogr. ideogr. ideogr.
..... *ut* *iunqu* *ina* *mati*
est en ascendance [1], famine dans le pays

ideogr. *si*
ibbasi
il y aura.

6.

ideogr. ideogr. ideogr. ideogr. ideogr.
ina *aruḫ* *dûzi* *yum* *issu*
Dans le mois de doux, le jour sixième.

ideogr. ideogr. *va* ideogr. ideogr.
atulú *issakan* *va* *pisú* *sin*
une éclipse a lieu et (est) blanche [2]. le dieu Sin



iqribi
iqribi .....
les prières [exaucera.

7.

ideogr. ideogr. ideogr. ideogr. ideogr.
ina *aruḫ* *dûzi* *yum* *sibu'u*
Dans le mois de doux, le jour septième.

[1] Le sens de cette expression paraît certain, d'après de nombreux exemples des documents astronomiques et astrologiques; mais on n'en connaît pas encore la lecture.

[2] Ou plutôt ici blanchâtre. Il s'agit maintenant des différentes colorations que peut présenter le disque de l'astre éclipsé.

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*ṣalmu*	*sin*
une éclipse	a lieu	et	(est) noire,	le dieu Sin

zinuti	idéogr.[1]	idéogr.
zinuti	*ana*	*mat aḥarri*
des aliments[2]	à	la Syrie

. . . . .

. . . . . .
[donnera.

8.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
ina	*araḫ*	*dûzi*	*yum*	*samnu*
Dans	le mois de douz,		le jour	huitième,

idéogr.	idéogr.	*va*	idéogr.	idéogr.
atalû	*issakan*	*va*	*śâmu*	*iklu*
une éclipse	a lieu	et	(est) bleuâtre,	le champ

u	*agar*	
u	*agar*	. . . . .
et	la terre cultivée[3]	. . . . .

[1] Expression idéographique exclusivement propre aux textes assyriens, inconnue aux accadiens.

[2] Cf. hébr. זון.

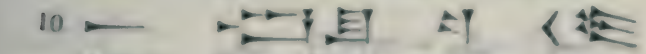
[3] Cf. hébr. אכר «agriculteur, laboureur».

9.

ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.
ina	*arah*	*dûzi*	*yum*	*tisu'u*
Dans	le mois de douz.		le jour	neuvieme.

ideogr.	ideogr.	*ra*	ideogr.	ideogr.	*su*	ideogr.	ideog.
atalû	*issakan*	*ra*	*arqu*	*nasu*	*mat*	*nakiri*	

une eclipse a lieu et (est) jaune. spoliation [1] du pays ennemi.

10 

ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.
ina	*arah*	*dûzi*	*yum*	*esru*
Dans	le mois de douz.		le jour	dixieme.

ideogr.	ideogr.	ra	ideogr.
atalû	*issakan*	*ra*	*pilû*
une eclipse	a lieu	et	(est) rouge.

ideogr.	*ganzu*	.....
mat akkadi	*ganzu*	.....
le pays d'Accad	le tresor [2]	.....

[1] De la rac. אשׁל qui, du sens d'«élever, porter», passe à celui d'«enlever», puis de «dépouiller». W. A. I. II, 16, l. 14-17, d'après Smith: *ekêl nakri* — *ilik ina ekêlu nakru* «tu vas, tu dépouilles le champ de l'ennemi; — il vient, il dépouille son champ, l'ennemi».

[2] Hebr. אוצר

11.

idéogr. idéogr. idéogr. idéogr. idéogr.
ina *araḫ* *dûzi* *yum* .....
Dans le mois de douz, le jour onzième,

idéogr. idéogr. *va* idéogr. idéogr.
atalû *issakan* *va* *bel* *nûri*
une éclipse a lieu et le seigneur de lumière [1]

idéogr. idéogr. idéogr. .....
illak ..... *mati* .....
arrive, l'approvisionnement du pays .....

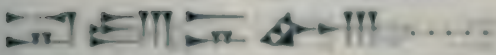
12.

idéogr. idéogr. idéogr. idéogr. idéogr.
ina *araḫ* *dûzi* *yum* *sannu esru*
Dans le mois de douz, le jour douzième,

idéogr. idéogr. *va* idéogr.
atalû *issakan* *va* *maṣartu*
une éclipse a lieu et la veille [2]

[1] Le soleil.

[2] Sur la division de la nuit en trois veilles, *maṣarti*, voy. W, A. I. III, 52, 3, verso, l. 57.

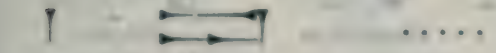


yustanih
yustanih . . . . . .
se termine[1] . . . . . .

13

ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.
ina	*arah*	*dûzi*	*yum*	*salsâ esru*
Dans	le mois de douz.		le jour	treizième.

ideogr.	ideogr.	*ra*	ideogr.
atalâ	*issakan*	*ra*	*sâru*
une éclipse	a lieu	et	(vers) le point de compas



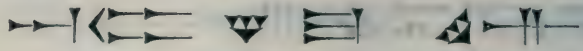
ideogr.	ideogr.	. . . . .
ristanu	*illak*	. . . . .
premier[2]	elle se meut	. . . . .

14

ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.
ina	*arah*	*dûzi*	*yum*	*riba esru*
Dans	le mois de douz.		le jour	quatorzième.

[1] 3ᵉ p. aor. istaphal de חנה, hebr. חנה. Le sens est que la fin de la dernière veille de la nuit coïncide avec la fin de l'éclipse. Il s'agit bien évidemment dans ce texte d'éclipses de lune.

[2] Le sud.



idéogr. idéogr. *va* idéogr.
atalû *issakan* *va* *sâru*
une éclipse a lieu et (vers) le point de compas

idéogr. idéogr.
sannu *illak* . . . . . .
deuxième[1] elle se meut . . . . . .

15.

idéogr. idéogr. idéogr. idéogr. idéogr.
ina *araḫ* *dûzi* *yum* *ḥansu* *esru*
Dans le mois de douz, le jour quinzième,

idéogr. idéogr. *va* idéogr.
atalû *issakan* *va* *sâru*
une éclipse a lieu et (vers) le point de compas

idéogr. idéogr.
salsû *illak* . . . . . .
troisième[2] elle se meut . . . . . .

Le second document que je rapporterai, en l'accompagnant d'une traduction interlinéaire, est celui qui donne les augures résultant de l'entrée de chiens

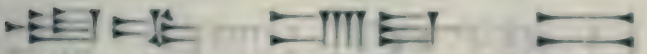
[1] Le nord.
[2] L'est.

de diverses couleurs dans le palais ou dans le temple [Lt 89]. Pour ceux qui n'ont pas encore abordé l'étude de semblables textes, ce sera un échantillon bien caractérisé du style de rédaction et d'orthographe des livres auguraux.

Le commencement fait défaut, et la première ligne du fragment parvenu jusqu'à nous est presque détruite.

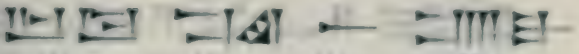
2

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
kalbu	*arqu*	*ina*	*ekalli*
Un chien	jaune	dans	le palais



idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.
irub	*ekallu*	*suatuv*
est entré,	le palais	celui ci

idéogr.	idéogr.
tibâ	*ayasu*
fondant avec violence (sera)	son issue [1].

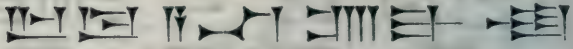
3 

idéogr	idéogr.	idéogr.	idéogr.
kalbu	*pilû*	*ina*	*ekalli*
Un chien	rouge	dans	le palais

[1] C'est-à-dire : un catastrophe fondra sur lui, il sera ruiné complètement.

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.
irub	*ekallu*	*suatuv*
est entré,	le palais	celui-ci

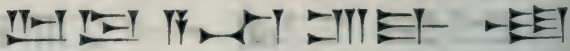
salmusa	idéogr.	idéogr.	idéogr.
salmusa [1]	*ana*	*nakiri*	*inaddin*
sa paix	à	l'ennemi	donnera.

4. 

idéogr.	*ana*	idéogr.	idéogr.
kalbu	*ana*	*ekalli*	*irub*
Un chien	dans	le palais	est entré

va	*manma*	idéogr.	idéogr.	idéogr.
va	*manma*	*iduk*	*ekallu*	*suatuv*
et	personne	(ne) l'a tué,	le palais	celui-ci

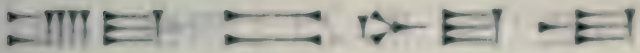
salmusa	idéogr. *up.*
salmusa [2]	*iḫlup*
sa paix	sera troublée [3].

5. 

idéogr.	*ana*	idéogr.	idéogr.
kalbu	*ana*	*ekalli*	*irub*
Un chien	dans	le palais	est entré

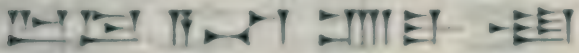
[1] Faute du scribe pour *salmusu*.
[2] Même observation qu'à la note précédente.
[3] De חלף, arabe خلف.

ea	ideogr.	ideogr	*irbiq*
ea	*ina*	*irsi*	*irbiq*
et	sur	le lit	s'est couché.

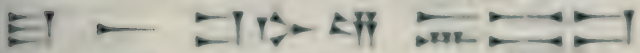


ideogr.	ideogr.	*nin*	*la*
ekalla	*suatur*	*nin*	*la*
le palais	celui-ci	personne	ne

ideogr	*ana*	ideogr. *su*	ideogr
emuqa [1]	*ana*	*qatsu*	*ikassid*
la puissance	dans	sa main	prendra [2]

6. 

ideogr.	*ana*	ideogr.	ideogr
kalbu	*ana*	*ekalli*	*irub*
Un chien	dans	le palais	est entré



ea	ideogr	ideogr	*irbiq*
ea	*ina*	*kussi*	*irbiq*
et	sur	le trône	s'est couché.

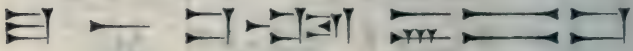
[1] Sur la lecture assyrienne de par *emuqa*, voy. Sayce, *Assyr. gramm.* p. 17, n° 317.

[2] C'est-à-dire : personne n'y prendra l'autorité d'une main ferme, g'est-à-dire dans un palais.

idéogr.	idéogr.	*yustaḥrar*
ekallu	*suatuv*	*yustaḥrar*
le palais	celui-ci	sera brûlé[1].

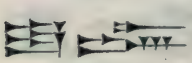
7.

idéogr.	*ana*	idéogr.	idéogr.
kalbu	*ana*	*ekalli*	*irub*
Un chien	dans	le palais	est entré



va	idéogr.	idéogr,	*irbiṣ*
va	*ina*	*passuri*	*irbiṣ*
et	sur	le palanquin	s'est couché,

idéogr.	idéogr.	*salmusa*	idéogr.	idéogr.
ekallu	*suatuv*	*salmusa*[2]	*ana*	*nakiri*
le palais	celui-ci	sa paix	à	l'ennemi

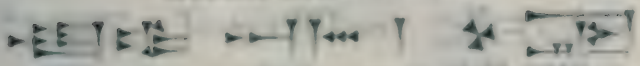


idéogr. *in*
inaddin
donnera.

8.

idéogr.	*ana*	idéogr.
kalbu	*ana*	*bit ili*
Un chien	dans	le temple

[1] Istaphal de חרר.
[2] Encore la même faute, pour *salmusu*.



ideogr. *ub*	ideogr.	ideogr.	ideogr.	ideogr.
irub	*ilani*	*ana*	*mat*	*remu*
est entré.	les dieux	au	pays	miséricorde

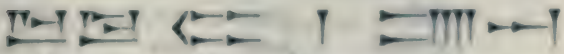
ideogr.	ideogr. *nu*
la	*isakkanu*
ne	feront pas.

9.

ideogr.	ideogr.	ideogr.	idéogr
kalbu	*pasi*	*ana*	*bit ili*
Un chien	blanc	dans	le temple

ideogr. *ub*	idéogr.	ideogr.
irub	*bit ili*	*situr*
est entré.	le temple	celui-ci

ideogr.	ideogr	ideogr
isdasu		*kinu*
ses fondements		(seront) stables.

10. 

ideogr.	ideogr.	ideogr	ideogr.
kalbu	*palmu*	*ana*	*bit ili*
Un chien	noir	dans	le temple

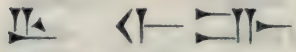
idéogr. *ub* — *irub* — est entré,
idéogr. — *bit ili* — le temple
idéogr. — *sâtuv* — celui-ci

idéogr. — *isdusa* — ses fondements
idéogr. — *la* — ne
idéogr. — *kinu* — (seront pas) stables.

11.

idéogr. — *kalbu* — Un chien
idéogr. — *śâmu* — bleu (gris)
idéogr. — *ana* — dans
idéogr. — *bit ili* — le temple

idéogr. *ub* — *irub* — est entré,
idéogr. — *bit ili* — le temple
idéogr. — *sâtu* — celui-ci
sa — *sa* — ce que



idéogr. — *isi* — il possède
idéogr. — . . . . . [1] — perdra.

12.

idéogr. — *kalbu* — Un chien
idéogr. — *arqu* — jaune
idéogr. — *ana* — dans
idéogr. — *bit ili* — le temple

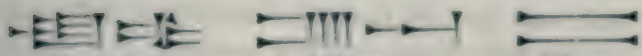
[1] Nous ignorons encore la lecture assyrienne de ce groupe idéographique complexe, probablement formé sur un composé accadien; mais le sens en paraît bien déterminé par de nombreux exemples des

idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.	*su*
irub	*bit ili*	*sâtu*	*ea*
est entré,	le temple	celui-ci	ce que

idéogr.	idéogr.
iri	.....
il possède	perdra.

13.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	idéogr.
kalbu	*pilâ*	*ana*	*bit ili*
Un chien	rouge	dans	le temple



idéogr. *ub*	idéogr.	idéogr.
irub	*bit ili*	*sâtu*
est entré,	le temple	celui-ci

idéogr. *su*	*iraimusu*
ilisu	*iraimusu*
ses dieux	l'auront en affection [1].

14.

idéogr.	*rithubu*	*ra*
kalbi	*rithubu*	*ra*
Les chiens	se transportent en troupe [2]	et

documents astrologiques et auguraux. L'explication en est due à M. Oppert.

[1] Aoriste du kal de רחם.

[2] Permansif de l'ithpeel de רבב.

idéogr.	idéogr.	idéogr.	*nin*
ana	*bit ili*	*irubu*	*nin*
dans	le temple	entrent,	personne

la	idéogr.	*ana*	idéogr. *śu*	idéogr.
la	*emuqa*	*ana*	*qatśu*	*ikassid*
ne	la puissance	dans	sa main	prendra.

LE DIEU SATRAPE

ET LES PHÉNICIENS DANS LE PÉLOPONÈSE,

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR M. CLERMONT-GANNEAU

I.

L'INSCRIPTION DE MA'ÂD

M. E. Renan a rapporté de Ma'âd, village situé entre Batroun (*Botrys*) et Djebail (*Byblos*), dans cette partie de la Phénicie que l'on appelle couramment le *Liban maritime*, un monument intéressant à un haut degré l'archéologie orientale.

C'est une inscription grecque de huit lignes gravée sur un cippe cylindrique de pierre calcaire[1] :

ЄΤΟΥϹΚΓΝ
ΙΚΝϹΚΑΙϹΑΡΟϹ
ϹЄΒΑϹΤΟΥ
ΑΚΤΙΑΚΗϹΘΑΗΟ
ϹΑΒΔΟΥϹΙΒΟΥΑ
ΝЄΘΗΚЄΝϹΑΤΡΑΠ
ΗΙЄЄΩΙЄΚΤΩΝ
ΙΔΙΩΝ

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 141 ; cf. p. 858, n. L'original est au Louvre.

La lecture et l'explication de ce texte offraient de sérieuses difficultés, qui ont totalement dérouté les premiers interprètes[1], et que M. E. Renan a résolues magistralement, en prouvant une fois de plus que son autorité, si considérable pour l'épigraphie sémitique, n'est pas moindre pour l'épigraphie classique :

Voici le résultat de son déchiffrement :

Ἔτους $\overline{\kappa\gamma}$ *νίκης Καίσαρος Σεβασ/οῦ Ἀκτιακῆς, Θαμὸς Ἀβδουσίβου ἀνέθηκεν Σατράπῃ θεῷ ἐκ τῶν ἰδιῶν.*

Il s'agit, comme on le voit, d'une offrande faite au dieu Satrapès par un certain Thamos, fils d'Abdousibos, en l'an 23 de la victoire de César-Auguste à Actium, correspondant à l'an 8 avant notre ère.

L'original présente des fautes grossières qui tiennent, comme le dit M. Renan, à ce que le lapicide de Ma'âd ne savait pas le grec et imitait des caractères dont on lui avait donné le patron; aussi M. Renan corrige-t-il avec raison, sans hésiter, ΝΙΚΝC en ΝΙΚΗC, ΕΕΩΙ en ΘΕΩΙ, ΘΑΗΟC en ΘΑΜΟC.

Étant admis ce fait que le lapicide a confondu des lettres qui se ressemblaient, il serait permis de conserver quelques doutes sur les sigles numériques $\overline{\text{KΓ}}$, et, partant, sur la date précise du monument.

On pourrait aussi, ce qui serait plus grave encore, faire des réserves analogues sur le nom si sin-

[1] W. Froehner, *Les inscriptions grecques*... (du Louvre), p. 164.

gulier[1] de ce dieu *Satrapès*, où M. Renan est tenté de voir une forme du dieu suprême ou d'Adonis.

Ne serait-on pas, en effet, en droit de se demander si ce nom, difficile à expliquer, ne contient pas quelqu'une de ces méprises orthographiques dont notre lapicide était coutumier[2]? Un tel soupçon, justifié par ces précédents bien constatés, ne peut qu'augmenter l'incertitude où l'on est sur l'origine de cette divinité nouvelle.

M. Renan croit bien, il est vrai, retrouver le nom de Satrapès sur un autre monument provenant de la même localité[3]. Mais cette seconde inscription, qui est gravée sur un cippe en forme de pilastre surmonté d'une corniche, est extrêmement fruste, et la lecture Σατρά[που] n'est qu'une conjecture empruntant sa principale valeur à l'existence conditionnelle, sur le premier monument, du nom discuté, et ne lui prêtant par conséquent d'appui qu'à charge de réciprocité.

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 241 : « On ne peut s'empêcher de songer que ce bizarre hommage à un dieu inconnu fut fait peut-être l'année même de la naissance de Jésus-Christ. »

[2] J'avouerai que je m'étais un moment demandé si nous n'avions pas tout simplement affaire à *Sarapis* ; la comparaison des mots CAPAΠIΔI et CATPAΠHI était assez favorable à cette manière de voir. Je n'ai point besoin d'ajouter que ce que je dis plus loin doit faire écarter sans retour cette supposition.

[3] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 242. Cette inscription est de basse époque ; elle a paru à M. Renan être du IIe siècle de notre ère.

II.

LE NOM D'ABDOUSIBOS.

Avant d'aborder l'examen de ce point obscur, je demande la permission de présenter quelques observations sur le nom du donateur *Thamos* et sur celui de son père *Abdousibos*.

Ainsi que M. Renan l'a clairement montré, nous avons affaire, sans conteste, à deux personnages de race ou, tout au moins, de langue sémitique; la présence du mot *Abd* « serviteur » dans *Abdousibos* le prouve surabondamment. Reste à déterminer avec quel élément divin est composé ce nom appartenant à la catégorie des noms théophores. C'est cet élément contenu dans OYCIBOC qu'il s'agit d'isoler pour en extraire le nom du dieu qui s'y cache.

M. Renan avait pensé un moment à voir dans *Οὐσιϐός*, *Usib*, une variante de l'*Οὐσῶος* de Sanchoniathon, frère d'Hypsouranios, qu'on a comparé à *Ésaü*[1], mais il ne mentionne cette conjecture qu'avec la plus grande réserve.

Le rapprochement qu'a cru devoir faire M. Blau[2] entre ce nom *Ἀϐδούσιϐος* et le cachet phénicien portant la légende :

לאביו עבד עזיו

[1] *Philon de Byblos*, p. 16 et suiv. Cf. *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, nouv. série, t. XXIII, 2e partie, p. 265.

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, 1867, p. 681; cf. *Idem*, 1868, p. 337, et 1865, p. 535. Cf. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 168.

ne me semble pas admissible. Il faut évidemment lire sur ce cachet *à Abiou, serviteur de Ozziou*. Un nom propre עבדעזיו, *Abdusiu*, comme lit M. Blau, est tout à fait improbable, עזיו est déjà un nom théophore pour עזיהו, de même que אביו est pour אביהו (יהוה = יהו). On ne peut donc voir en tout cas dans עזיו un nom de divinité correspondant à Ὀσιθέος.

Ici encore l'ignorance bien établie du graveur redouble notre anxiété. On pourrait se laisser aller à supposer quelque nouvelle erreur et corriger, comme l'a fait M. Frœhner[1] ΑΒΔΟΥϹΙΒΟΥ en ΑΒΔΟΥϹΙΡΟΥ, *serviteur d'Osiris*. Il y aurait même lieu de rappeler à l'actif de cette correction que Ὄσιρις est orthographié Ὕσιρις dans le traité de Plutarque[2], et que le nom d'*Abdosir*, עבדאסר, qui serait assez exactement transcrit Ἀβδόσιρος, était porté par des Phéniciens, comme en font foi des témoignages épigraphiques décisifs[3].

C'est dans une autre direction, je pense, qu'il convient de chercher la solution de cet intéressant petit problème.

Une pierre provenant de Saïda (*Sidon*), donnée au Musée du Louvre par M. Waddington et publiée

[1] W. Frœhner, *loc. cit.*

[2] Plutarque, *De Isid. et Osir.*, XXXIV; il est vrai qu'il s'agit de fonder un de ces jeux de mots chers aux anciens. Un général d'Artaxerxès portait le nom de Ὀσίρις (Ctesias, I, 11, *a*, 1).

[3] Voyez notamment l'inscription bilingue de Malte, la troisième d'Oumm el-Awâmid, la vingt-troisième Cesnola et la douzième Cureton, à laquelle nous aurons encore à recourir tout à l'heure à propos de עבדאסר.

par lui dans ses additions au *Voyage archéologique* de Philippe Le Bas [1], porte l'inscription suivante :

Ἐπ' ἀγωνοθέτου Ἀπολλοφάνους τοῦ Ἀϐδυζμούνου, Διότιμος Ἀϐδουϐάσιιος πάλῃ νικήσας Ἀπόλλωνι Δελφικῷ.

La comparaison avec *Abdousibos* des deux patronymiques sémitiques *Abduzmounos* et *Abdoubastios*, figurant dans ce texte grec gravé à Sidon, est des plus instructives. Ces deux derniers noms sont formés, tout à fait à l'aide du même procédé, par la combinaison du mot עבד, *serviteur*, avec les noms de deux divinités : 1° *Echmoun*, l'Asclépios phénicien; 2° ainsi que l'a parfaitement reconnu M. Waddington, *Pacht*, autrement dit *Bast* ou *Beset*, la grande déesse *égyptienne* à tête de chatte [2].

[1] W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n° 1866, *c*.

[2] La Βούϐασιις, qui avait pour équivalent hellénique Artémis. Le nom propre *Abdoubastios* implique une forme Οὐϐασιις, dont il y a peut-être à tenir compte pour expliquer la transcription, toujours un peu obscure, Βούϐασιις = *Bast* et aussi le nom de la ville où cette déesse était adorée. *Bast* est une forme mitigée et atténuée de la déesse léontocéphale *Sekhet*, l'amante de *Ptah*, la créatrice de *la race asiatique*.

Je signalerai d'autres indices qui tendraient à confirmer l'existence de cette forme hypothétique Οὐϐασιις, et à faire en même temps conclure à l'origine prosthétique de Οὐ : le nom Πετουϐάσιης, soixante-huitième roi d'Égypte selon le Syncelle (177 = 133), identique peut-être, si l'on admet l'omission d'une lettre par le copiste, avec celui de Πετουϐάτης (Syncelle, 75 *a* = 135), ou Πετουϐάσιις (Eusèbe *Arm.* I, 2183) premier roi de la XXIIIe dynastie (Syncelle, 74 *a* = 135). Ce nom se retrouve sur un papyrus (*Pap. Cas.* 23, 6, 36, 3) avec l'orthographe Πετοϐάσ(ιης). Ces noms, purement égyptiens, se décomposent forcément en *Pet* + *ou* + *Bast*, *Pet* + *o* +

Dans Ἀβδοβάστος, quel que soit le rôle qu'on attribue à la diphthongue οὐ, qu'on la considère comme une prosthèse de βαστ, ou comme une liaison euphonique entre les deux mots Ἀβδ et βαστ, ou même comme une terminaison de Ἀβδ, on ne saurait de toute manière la tenir pour radicale[1].

Bast, appartenant à Bast, c'est-à-dire *serviteur de Bast* = עבדבסת, עבדאבסת. Le rôle de ου, ο, est ici manifeste et permet au moins de faire entrer dans une catégorie générale la forme Ἀβδοβάστος restée jusqu'alors

[1] Si l'on admet dans la première d'Abydos la lecture du nom propre פעראבסת, *fait, créé, par Bast*, cette forme אבסת, avec son abgad initial, serait l'indice de la valeur prosthétique de ου dans Ἀβδοβάστος. Il est à noter, de plus, que nous posséderions alors un exemple original d'un nom propre phénicien composé avec celui de la déesse Bast. D'autre part, des formes telles que Ἀβδοβάστος, Βενιβάστος tendraient à fournir à la lecture du nom פעראבסת un appui dont elle a besoin, car le samech n'est pas certain et apparaît plutôt comme un *mem*, au moins d'après la copie de Devéria publiée dans le *Journal asiatique* (avril-mai 1868, p. VIII).

Le caractère euphonique de la syllabe *ad* semble être assez bien mis en évidence par la manière dont est transcrit un nom phénicien similaire dans une inscription grecque de Beyrouth (Waddington, *op. cit.*, n° 1804, *d*) : Ἀβδβάλος et עבדבעל (cette fois, עבד devant un mot commençant par une consonne est rendu par Ἀβδ au lieu de Ἀβδ, et nous n'avons pas de liaison vocalique entre les deux mots), on pourrait, d'après ce principe, imaginer une transcription Ἀβδβάστος, variante de Ἀβδοβάστος. Cette observation est d'autant plus fondée que nous en pouvons produire comme confirmation une contre-partie exacte : Ἀβδλλάος, et non Ἀβδβάλος, dans une inscription de Palmyre (Waddington, *Inscriptions grecques et latines*, n° 2605, et n° 2609), Ἀβδλαιβηλος (= עבדשבש).

Le peu de regrets n'est peut-être pas tout à fait étranger à ces mutations phonétiques. En somme, Ἀβδ est constamment suivi d'une voyelle : Ἀβδάλος, Ἀβδάνεφρος, Ἀβδάνεφος, Ἀβδάνεφος, Ἀβδάνεφος, Ἀβδάνεφος, etc ; le choix d'une consonne gênait davantage l'intervalle d'une voyelle entre le β et le δ : Ἀβδβάστος, [illegible]

Cela posé, nous pouvons appliquer le même raisonnement à notre nom réfractaire Ἀϐδούσιϐος, et, puisque nous avons vu que Ἀϐδουϐάσ1ιος devait s'analyser :

Ἀϐδ + (ου) + βάσ1(ιος)

nous décomposerons semblablement :

Ἀϐδ + (ού) + σιϐ(ος).

Ces deux équations se correspondent terme à terme. Ἀϐδ s'explique par עבד, *serviteur; οὐ* s'élimine; nous obtenons alors pour le thème divin demandé le reliquat σιϐ(ος), équivalent de βάσ1(ιος).

Qu'est-ce que Σίϐ(ος)? L'inconnue est réduite à une puissance moindre; nous avons réussi à abaisser l'équation d'un degré, mais elle n'est pas encore résolue : le panthéon phénicien ne nous fournit aucune divinité du nom de Σίϐ.

C'est au panthéon égyptien qu'il faut encore nous adresser, et nous avons, pour justifier ce recours, toute espèce de bonnes raisons :

1° Ce fait général, mis hors de doute par l'existence de toute une série de noms théophores, que les Phéniciens adoraient certaines divinités égyptiennes et composaient leurs propres noms avec les leurs, par exemple : *Bast*, Abdoubastios; *Ptah*, Abdptah[1];

à éviter la rencontre de trois consonnes; le même effet peut être obtenu en plaçant une voyelle entre le δ et la consonne initiale du mot suivant : Ἀϐδ + (ου)ϐ...

[1] Première d'Ipsamboul.

Osiris, Abdosir[1]; et peut-être *Sesun*, Abdsesoum[2]; *Pa'am* [?], Abdpa'am[3], etc.;

2° L'analogie de structure, l'isomorphisme de Ἀβδοσίβος et de Ἀβδουβάσιος, ce dernier nom étant incontestablement égyptien;

3° Les traces non équivoques d'une influence égyptienne religieuse[4] dans cette région de la Phénicie, vers l'époque qui nous occupe, traces révélées entre autres faits par le cippe d'Amchit portant la dédicace : ΘΕΑ ΝΕΣΕΠΤΕΙΤΙΣ[5];

[1] Citations dans une note précédente (10).

[2] Trente-quatrième *Citiensis*. C.I. bilingue de *Larnax Lapithou* : *Sesmai* ou *Sesoumai*.

[3] Deuxième d'Ipsamboul. Je ferai remarquer que tous ces noms théophores égypto-phéniciens sont de préférence composés avec le mot *Abd* « serviteur »; il y a là un nouveau symptôme qui n'est pas à négliger et qui tend à confirmer encore dans l'explication de Ἀβδουβάσιος l'intervention d'un facteur égyptien. Cet emploi de *Abd*, au surplus, est fréquent, mais non pas exclusif, car à côté de *Abdosir* nous avons, et cela dans la même inscription (*bilingue de Malte*) : *Osirdamar*.

[4] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 825 : « Comme limite en deça (de l'influence égyptienne), on peut descendre jusqu'à l'époque romaine. »

[5] M. E. Renan (*Mission*, p. 101) serait disposé à voir dans Νεσεπτεῖτις une déesse égyptienne. Dans ce cas il faudrait lire Θεᾷ Νεσεπτεῖτιδι; les dédicaces religieuses avec le nom de la divinité au nominatif sont rares, on en a cependant des exemples : Voyage archéol. de Ph. *Le Bas continué par Waddington et A. Foucart*, n° 1111, Ἀστάρτη, n° 333 *d* : Ἀγαθῇ; *id.* 335 *a* : Ἡρακλέους, Ἑρμῆς, Ἑρμῆς, *id.* 352 *d* : Ἀθηνᾶ. Il est vrai qu'il s'agit dans ces exemples de *bases de statues*, et qu'alors la présence de ce cas indicatif s'explique à la rigueur. Le monument d'Amchit au contraire est simplement un *autel*, dans la dédicace duquel l'emploi du datif semble plus naturel. On peut se demander dès lors si, malgré l'absence du nom à dérivé, il ne conviendrait pas de lire Θεᾷ Νεσεπτεῖτιδι (*dédicace*),

4° A un degré moindre, mais cependant appréciable dans une certaine mesure, l'emploi de l'ère d'Actium, de l'*annus Ægyptiacus Augustorum*, dans une inscription strictement *privée;* cette particularité n'aurait pas autant de signification s'il s'agissait d'un texte revêtu d'un caractère public, l'*æra victoriæ Actiacæ* (*ἔτους νίκης*) ayant été à titre officiel usitée d'une façon générale en Syrie dans le monnayage de diverses villes : Antioche, Apamée, Séleucie, Rhosus[1].

Toutes ces considérations réunies me conduisent à proposer de voir dans le dieu ⲤⲓⲂ le nom de la divinité égyptienne ⲤⲈⲂ, la Terre, le parèdre de la déesse *Nout*, le Ciel.

Ce couple, qui occupe le quatrième rang dans le Panthéon égyptien, correspondait chez les Grecs au couple de *Kronos et Rhéa*[2].

Seb est généralement représenté, sur les monu-

dédié à la déesse par Nesepteitis. L'omission du nom d'une divinité, surtout lorsqu'elle jouit d'une grande notoriété locale, est chose fréquente; de toute façon l'on ne saurait méconnaître la physionomie égyptienne du nom *Nesepteitis*, que ce soit un nom de déesse ou un nom de femme; on pourrait dans cette seconde hypothèse penser avec M. Froehner (*Les inscript. gr.* n° 19) à *Nes-Ptah;* comparez aussi les noms égyptiens tels que *Nes-ta-neb-tà-ti* (Th. Devéria, *Catal. des manuscr. égypt.* III, 46), nom de femme; *Nes-paud-tà-ti* (*id.* III, 53), nom d'homme. Aurions-nous affaire à un nom composé avec celui du dieu Seb, quelque chose comme *Nes-seb-ta-ti*, ou avec celui de *Sepet* (= Sothis ou Sirius) : *Nes-sepet-ta-ti?*

[1] Un autre cas de l'emploi de l'ère actiaque semble se présenter dans une inscription de Belat, aux environs de Byblos. Cf. *Mission de Phénicie*, p. 225.

[2] Lepsius, *Ueber den erst. aegypt. Gœtterkr.* — Cf. S. Reinisch, *Die aegyptische Denkmaeler in Miramar*, p. 102.

ments égyptiens, étendu horizontalement, sous le corps de Nout courbé au-dessus de lui en demi-cercle pour figurer la voûte céleste [1]. Souvent son corps est recouvert de feuillages; il s'offre aussi quelquefois à l'état ithyphallique [2].

Seb et Nout passent pour avoir engendré les autres dieux; c'est pourquoi Seb reçoit fréquemment le titre de *princeps deorum* (*Roupa noutourou* [3]), tandis que Nout est « la mère des dieux [4] ».

Suivant M. de Rougé [5], le nom de *Seb* semble signifier le *temps*. Ses symboles sont une *étoile* et une *oie* (oiseau que le dieu porte fréquemment sur la tête), homophones de son nom *Seb*.

Σέβ est une transcription aussi rigoureuse que possible de *Seb*; la légère variation vocalique *ι—e* est absolument négligeable, d'autant que la vocalisation égyptienne paraît avoir eu toutes les indécisions de la vocalisation sémitique, et que l'épellation des groupes hiéroglyphiques constituant le nom de cette divinité comporte une certaine latitude.

Il résulte en effet d'une note qu'a bien voulu me remettre à ce sujet un illustre égyptologue, le Dr S. Birch, que le nom de ce dieu s'écrit : [hieroglyphs] et plus rarement : [hieroglyphs]; dans le premier groupe l'*oie* [hieroglyph] a la valeur syllabique *Se*, dans le second groupe l'*étoile* ★

[1] E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens*, p. 136 (année de 1876).
[2] P. Pierret, *Catalogue de la salle hiératique*, p. [illegible].
[3] Brugsch, *op. cit.*
[4] C. E. Bibel, *Mémoire sur Isis*.
[5] E. de Rougé, *op. cit.*, p. 136.

a pour équivalent ⲥ *Seb* : le ⲥ est proprement la syllabe *Su*. Il s'ensuit que le nom du dieu devrait être *Sab* ou *Sub*, mais il ne se rencontre jamais avec les voyelles *a*, *u*. Le ⲥ paraissant d'autre part s'employer comme une simple consonne, on transcrit le mot par *Seb* ou plutôt par *SB*.

Notre transcription grecque tendrait, si on la voulait prendre tout à fait au sérieux, à faire lire de préférence *Sib*. Il appartient aux égyptologues d'apprécier la valeur de cette indication. En tout cas, si la forme primitive est *S'B* comme cela me paraît établi par la note du Dr S. Birch, un tel groupe appelait naturellement une prosthèse *oüS'B;* une épenthèse consécutive produit le *i* qui doit probablement sa coloration vocalique à l'influence de la sifflante *S* : *oüSïB*.

Il est difficile de déterminer si l'épenthèse et la prosthèse se sont, l'une ou l'autre, ou bien l'une et l'autre, produites sur le terrain égyptien, sémitique ou grec. Je ne puis sur ce point délicat que renvoyer aux considérations présentées dans les notes p. 162, 163, et rappeler que la transcription Ἀϐίδϐηλος à côté de Aϐδιϐῶλος nous autorise à admettre des transcriptions hypothétiques telles que Ἀϐιδϐάσιος et, par suite, Ἀϐίδσιϐος, répondant à Ἀϐδουϐάσιος et Ἀϐδούσιϐος.

Je crois donc qu'on peut sans témérité voir dans Abdousibos un Phénicien adorateur du dieu égyptien Seb, un *Abdseb*, *Abdsib* ou *Abdousib*, עבדסב, עבדאסב, dont le nom rentre tout naturellement dans la catégorie des *Abdosir*, *Abdptah*, *Abdbast*, etc.

III.

LE NOM DE THAMOS OU THANOS.

Voilà pour le nom d'Abdousibos.

Pour ce qui est de celui du père du donateur, Θαμός, M. Renan serait disposé à le rapprocher du nom hauranien si répandu Θαιμός, *Teym*, تيم [1].

On pourrait aussi songer, puisque nous avons déjà constaté un contact égyptien positif, au nom égyptien Θαμοῦς [2]; mais il vaut peut-être mieux rester sur le domaine sémitique strict et comparer le nom תאם qui est porté par un Phénicien dans la deuxième *Citiensis*. תאם veut dire *jumeau*, Δίδυμος; c'est de là que vient, par l'intermédiaire d'une forme תאמא, le nom, ou le surnom, de l'apôtre Θωμᾶς [3], originaire d'Antioche. La transcription Θαμός [4], à côté de Θωμᾶς, n'a rien d'inadmissible; elle peut se rattacher à une forme dérivée de תאם sans l'intervention du son *o* [5].

Dans l'inscription phénicienne de Citium dont je viens d'invoquer le témoignage, le personnage appelé תאם figure précisément en compagnie de noms de tournure assez égyptienne : il est le père d'une

[1] *Mission de Phénicie*, p. 241.

[2] Platon, *Phaedr.* 274. — Polyæn. 1, 3, 5. — Plutarque, *Def. Orac.* 17.

[3] *Evangile selon saint Jean*, XI, 16; XXI, 2, ὁ Δίδυμος.

[4] Par moment on pourrait croire à un dérivé de תם, *parfait*, *innocent*, bien que l'onomastique sémitique n'ait guère cultivé cette racine תמם, du moins au commencement.

certaine Amatastoret (servante d'Astarté), femme de *Abdosir*, fils de *Abdsesoum*, fils de *Hor*[1]: עבדאסר בן עבדסם בן חר··· אמתעשתרת בת תאם בן עבדמלך. Le premier de ces trois derniers noms assurément, peut-être même tous les trois, nous reportent à l'Égypte.

Je ne voudrais pas pousser ce rapprochement trop loin; je ne puis cependant m'empêcher de faire remarquer que, par une curieuse coïncidence, ce *Tam*, ou *Team*, de Citium est le fils d'un *Abdmolek*, c'est-à-dire d'un personnage appelé *Serviteur de Molek*, autrement dit *Moloch*. Or le dieu Moloch, par l'assimilation bien connue qui en a été faite avec *Kronos*, se trouve, par cet intermédiaire, relié directement à Seb, au *Kronos* égyptien. De sorte que le personnage de Citium תאם בן עבדמלך serait, onomastiquement, l'équivalent du *Θαμὸς Ἀϐδουσίϐου* de Ma'âd. Il serait piquant que nous eussions affaire à une identité réelle, ce que je ne veux d'ailleurs nullement prétendre, car, entre autres objections, cela

[1] *Horus*. Le nom même de ce dieu peut avoir été porté par des hommes : *Ὦρος* ou *Ὧρος* (cf. Pape, *Wœrterbuch der gr. E.* s. v.). Les inscriptions hiéroglyphiques nous offrent des exemples de *Horus* devenu simple nom d'homme (*Musée du Louvre*, n° 310 *bis*; *Papyrus*, III, 22, 23, 24, 25; IV, 3. Cf. *Musée du Louvre, Inscriptions grecques*, n° 3, un *Ωρος Λάϐυτος*, sur une stèle de Tentyra, etc.).

Les fragments de vases de bronze consacrés au Baal du Liban me confirment dans l'opinion que חר = *Horus* : nous y voyons un עבדחר, *Abdhor* = *serviteur de Hor*. Remarquez ici encore, dans la formation de ce nom appartenant à la catégorie des noms théophores égypto-phéniciens, la préférence accordée au type *Abd* + *x*.

Chez les Grecs, on a un assez grand nombre d'exemples de noms de dieux portés par des hommes (Keil, *Analecta epigraphica*, p. 95. Cf. Foucart, *Voyage archéologique de Le Bas, Arcadie*, p. 152).

assignerait une date bien basse à la deuxième *Citiensis*.

J'ai raisonné, jusqu'à ce moment, dans l'hypothèse reçue où le groupe, certainement fautif, ΘΑΗΟC, devrait être corrigé en ΘΑΜΟC. Cependant, si l'on tient compte des habitudes de notre lapicide qui semble n'avoir confondu, dans la gravure de son modèle, que des lettres très-voisines par la forme; si l'on réfléchit que le *mu*, dont nous n'avons malheureusement pas un seul spécimen dans toute l'inscription, devait, dans un texte de cette époque, se rapprocher plutôt du type M que du type Μ; si l'on considère qu'il y a entre M et H une assez notable différence; si l'on se rappelle enfin que le lapicide a déjà pris un H pour un N (NIKNC pour NIKHC), on peut se demander si, cette fois, ce ne serait pas un N qu'il aurait pris pour un H. Dans ce cas, il faudrait restituer ΘΑΝΟC. Cette forme n'offre pas beaucoup de prise aux combinaisons de l'onomastique sémitique.

Le Θάνες, de Fl. Josèphe (*Ant. jud.* VII, II, 1), auquel on pourrait être tenté de recourir, ne semble guère pouvoir être autre chose qu'un quiproquo de copiste (= *Rekab* de II *Samuel*, IV, 2).

Le nom lybien Θαννύρας (*Hér.* III, 15) est obscur.

Un dérivé de תנר, *fumer*, est peu probable.

L'emploi de תן, *chacal* ou *animal fantastique*, comme nom propre, aurait besoin d'être justifié, bien que nous ayons, en hébreu, une série de noms d'homme analogues : זאב, עכבר, שועל, etc.

Si la lecture *Θάνος* s'imposait et qu'il fallût, à toute force, rendre compte d'une telle forme, le mieux serait peut-être d'essayer de la rattacher à un dérivé fort abrégé de נתן = יתן, *donner*, verbe dont la première radicale est très-faible, et où le thème תן apparaît à nu dans certains cas. *Θάνος* se trouverait alors fort voisin de נתן, *Nathan*, *Ναθάνας*, dont il serait une variante apocopée; *Than*, comme *Nathan*, serait composé avec un nom divin sous-entendu; ici le nom de Seb, du dieu adoré par Abdousibos, père de Than, serait naturellement indiqué.

Mais en voilà assez sur ce sujet.

Il nous suffit d'avoir tiré de ces divers éléments de comparaison une interprétation plausible des noms propres orientaux qui figurent dans l'inscription de Maʿâd.

Avec ces données, on pourrait imaginer pour l'équivalent phénicien de cette dédicace grecque, si d'aventure elle avait été bilingue, une disposition dans le genre de celle-ci :

. . . . . .

[1] . . . . . (ou . . .) . . . . . .

. . . . . .

[1] Ou עבראסב, avec le א prosthétique. A cet état, le nom présenterait les plus grandes analogies graphiques avec עבראסר, à cause de la ressemblance des caractères ר et ב en phénicien. Il convient d'avoir désormais présente à l'esprit cette possibilité de lecture dans des inscriptions frustes où l'on croirait déchiffrer *Abdosir*, sans hésitation.

IV.

LE DIEU SATRAPES, À ÉLIS.

J'arrive maintenant, ou plutôt je reviens, à la question la plus intéressante, celle du dieu Satrapès.

Nous avons vu plus haut les obscurités qui entourent cette divinité, les incertitudes qui planent même sur la forme matérielle d'un nom étrange, s'offrant à nous au milieu d'un texte épigraphique hérissé de fautes évidentes.

Un passage important de Pausanias me semble contenir la preuve qu'il faut bien lire avec M. E. Renan *Satrapès* sur le monument de Ma'âd, en dépit des défaillances possibles du graveur; ce passage va nous fournir du même coup une précieuse indication sur l'existence et la nature du dieu qui porte ce nom inexplique.

Pausanias, après avoir décrit les principaux monuments civils et religieux de la ville d'Élis, dans le Péloponèse, nous raconte que, dans le quartier le plus fréquenté de cette ville, s'élevait une statue d'airain représentant un homme de grandeur naturelle, imberbe, les jambes croisées, s'appuyant des deux mains sur une lance. On habillait cette statue de vêtements de laine, de lin et de byssus; on disait qu'elle représentait Poseidon, adoré anciennement au Samicon de Triphylie, et que, transportée de là à Élis, elle y était devenue l'objet d'un culte encore plus grand; les habitants lui donnaient le nom de

Satrapès, et non pas celui de Poseidon, ayant appris ce nom de *Satrapès* à la suite de l'installation des Patréens dans leur voisinage; *Satrapès est un surnom de Korybas :*

Καθ' ὅ, τι δὲ Ἠλείων ἡ πόλις πληθύει μάλιστα ἀνθρώποις, κατὰ τοῦτο ἀνδριάς σφισιν ἀνδρὸς οὐ μείζων μεγάλου χαλκοῦς ἐστιν, οὐκ ἔχων πω γένεια, τόν τε ἕτερον τῶν ποδῶν ἐπιπλέκων τῷ ἑτέρῳ καὶ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ἐπὶ δόρατι ἠρεισμένος· ἐσθῆτα δὲ ἐρεᾶν αὐτῷ καὶ ἀπὸ λίνου τε καὶ βύσσου περιβάλλουσι. Τοῦτο τὸ ἄγαλμα ἐλέγετο εἶναι Ποσειδῶνος, ἔχειν δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐπὶ Σαμικῷ τῷ ἔν τῇ Τριφυλίᾳ τιμάς· μετακομισθὲν δὲ ἐς τὴν Ἦλιν τιμῆς μὲν καὶ ἐς πλέον ἔτι ἥκει, Σατράπην δὲ καὶ οὐ Ποσειδῶνα ὄνομα αὐτῷ τίθενται, μετὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν τὸ ὄνομα τοῦ Σατράπου διδαχθέντες· Κορύβαντός τε ἐπίκλησις ὁ Σατράπης ἐστί[1].

Ce passage nous offre, on ne saurait le nier, un commentaire aussi satisfaisant qu'inattendu de l'inscription de Ma'âd.

Nous voilà mis, et cela de la façon la plus formelle, en présence de ce dieu Satrapès qui semblait vouloir se dérober aux curiosités de la critique, et dont l'existence même, à la merci d'une faute d'orthographe, pouvait paraître quelque peu aventurée.

Il est assez extraordinaire de retrouver cette divinité, dont tout concourt à montrer le caractère profondément asiatique, installée vers les côtes occidentales du Péloponèse.

Il y a dans ce fait une première singularité qui nous invite à examiner d'un peu plus près le texte de Pausanias.

[1] Pausanias, VI, 25, 6.

La statue adorée à Élis au IIe siècle de notre ère passait pour représenter Poseidon et même pour avoir été transportée là du Samicon de Triphylie, où ce dieu avait en effet un important sanctuaire, objet de la plus grande et de la plus universelle vénération de la part des *trois* tribus constituant la population de la *Triphylie* voisine de l'Élide : Épéens ou Arcadiens, Minyens et Éléens[1].

Il faut convenir que cette assimilation a quelque chose de peu vraisemblable, étant donnés la description de la statue et surtout le nom insolite du dieu. A la rigueur, ce jeune homme imberbe, appuyé des deux mains sur sa lance, les jambes croisées, pouvait, avec un peu de bonne volonté, être pris pour Poseidon, malgré l'absence de la barbe[2], du trident et de l'attitude traditionnelle. Mais on a de la peine dans cette hypothèse à se rendre un compte satisfaisant de l'origine du nom de *Satrapès* : on peut dire que le dieu *εὐρυκρείων*, *ποντοκράτωρ*, *ποντοκτέδων ἄναξ*, *εὐρυμέδων*, est le maître, le gouverneur, le *Sa-*

[1] Strabon, éd. Didot, p. 195, 15; p. 289, 3. Ce sanctuaire national était entretenu à frais communs par tous les habitants de la Triphylie.

[2] Sur les représentations, rares mais incontestables, de Poseidon jeune, imberbe, consulter Overbeck, *Griechische Kunstmythologie*, Poseidon, p. 322. Il apparaît aussi sur un scarabée étrusque, sur des monnaies de Poseidonia, sur un cratère peint de la collection B. Barone de Naples, etc. M. Overbeck eût peut-être dû à ce propos rappeler le texte de Pausanias qui nous occupe, et qui prouve tout au moins que, dans l'antiquité, un jeune homme imberbe appuyé sur une lance, et non sur le trident, pouvait passer dans le peuple, à tort ou à raison, pour une représentation de Poseidon.

trape de la mer; qu'il est, dans la distribution de l'autorité divine, préposé au département maritime; mais cette explication est faible et peu naturelle; cependant, si Pausanias ne nous avait pas transmis d'autres renseignements, nous serions bien forcés de nous accommoder de celui-là et, par suite, d'admettre, faute de mieux, l'existence d'un Poseidon ou *Satrapès* neptunien à Ma'âd, localité appartenant, comme nous l'avons vu, au Liban maritime, et sise à quelques kilomètres de la mer. Après tout, Poseidon avait, à n'en pas douter, un correspondant dans le panthéon phénicien [1].

Mais heureusement nous n'en sommes pas réduits à cette médiocre défaite. Le consciencieux périégète a eu soin de nous conserver sur le Satrapès d'Élis une autre tradition; cette tradition diffère sensiblement de la première et, sans éclairer jusqu'au bout les attaches orientales de ce dieu énigmatique qui relie si inopinément la Phénicie à la partie la plus hellénique peut-être de la Grèce, elle y projette une assez vive lumière.

Pausanias, tout en relatant l'opinion qui voyait dans la statue d'Élis le Poseidon du Samicon enlevé de son ancien sanctuaire, ajoute, avec une nuance d'étonnement saisissable dans l'original, que cette statue de Poseidon ne portait pas le nom de Poseidon, mais celui de Satrapès; il semble même

[1] Cf. le savant mémoire de M. A. Maury *Sur le Neptune phénicien* (*Revue archéologique*, t. V). Voy. aussi mes notes sur *Horus et saint Georges* (p. 31 et suiv.).

résulter des paroles de Pausanias, si on les pèse avec scrupule, qu'avant tout la statue était celle d'un dieu appelé Satrapès; que ce nom, emprunté aux Patréens par les Eléens, leurs voisins, lui était donné à l'époque (τιθενται) de Pausanias, à l'exclusion de celui de Poseidon; ce n'est que subsidiairement qu'on voulait reconnaître Poseidon dans ce Satrapès : *ἐλέγετο εἶναι* Ποσειδῶνος.

Cette dernière assertion, motivée peut-être par le renom du sanctuaire du Samicon, par quelque prétention nationale des Eléens qui nous échappe [1], par le besoin de trouver une interprétation courante d'une divinité assurément étrangère, semblerait donc appartenir à ce genre d'attributions populaires plus ou moins forcées que la critique, tout en les enregistrant, a le droit de tenir en suspicion. En somme, la légende eléenne confessait avoir tout pris au dehors en cette affaire : la statue au Samicon, le nom aux Patréens. Cet aveu nous met à l'aise pour rechercher au dehors les tenants de ce Satrapès importé à Elis et adoré d'autre part en Phénicie.

Pausanias ajoute à ces détails un mot qui est toute une révélation et qui nous permettra de nous orienter un peu dans cette voie lointaine.

Satrapès, dit-il incidemment, *est le surnom de Korybas*.

Voilà qui nous éloigne pas mal du Poseidon du Samicon et aussi du terrain hellénique. Cette indi-

[1] Le héros éponyme des Eléens, Eleios, était considéré comme le *fils de Poseidon* (Pausanias, p. 228).

cation, en effet, s'accordant si bien d'un autre côté avec la physionomie franchement barbare du nom de Satrapès, avec la coutume, empruntée aux rites orientaux, d'habiller cette idole comme un mannequin[1], nous lance en plein monde asiatique et nous ramène droit au Satrapès de Maʿâd.

Négligeons, pour l'instant, la grosse question de savoir comment un dieu dont l'extranéité est patente a pu venir s'échouer dans la partie la plus occidentale du Péloponèse; admettons provisoirement l'identité du Satrapès d'Élis avec le Satrapès de Maʿâd, et calculons, en écartant le rapprochement de Poseidon, ce que l'un et l'autre peuvent avoir de commun avec le Korybas mentionné par Pausanias.

V.

SATRAPÈS-KORYBAS ET ATTIS.

L'individualité mythique qui porte le nom de *Korybas*, et qu'il convient pour plus de commodité de

[1] O. Müller (*Handbuch*, 3te Aufl. p. 48), parlant de la garde-robe et de la toilette des idoles, dit que cette coutume d'habiller, laver, orner, etc. les statues des dieux part de *Babylone* et va jusqu'en Italie; il cite un grand nombre de faits de ce genre. Cf. Quatremère de Quincy, *Jupiter Olympien*, p. 8 et suiv. Cf. aussi *Lettre de Jérémie* (ch. VI, vers. 2, *Baruch*) : *περιβεβλημένων αὐτῶν ἱματισμὸν πορφυροῦν. Le vêtement des idoles*, dit Jérémie (X, 9), *est la pourpre bleue et rouge :* תכלת וארגמן לבושם. L'*Apollon Amycléen*, dont il est impossible, comme nous le verrons, de révoquer en doute les accointances orientales, avait un *χιτών* que lui tissaient chaque année les femmes dans une maison appelée également Χιτών (Pausanias, III, XVI, 2).

considérer indépendamment de sa manifestation mérismatique à l'état de pluralité (les *Corybantes*), apparaît à travers les légendes grecques sous des aspects divers et compliqués.

Κορύβας s'appelle aussi Κύρβας et Κρύβας[1]. Il est le fils de Jasion et de Cybèle, et donne son nom aux Corybantes[2]; il est le père du Mont Ida, du Scamandre, d'Apollon[3]: cet Apollon est l'Apollon crétois, le second des quatre Apollons distingués par Cicéron[4], qui disputa à Jupiter lui-même la souveraineté de la Crète.

Korybas était identifié, à l'époque de Julien, avec le grand *Helios*, et tenu pour le parèdre et le coopérateur de la mère des dieux, Rhéa-Cybèle[5].

Korybas est donc associé d'une façon intime au culte de la grande déesse asiatique.

Si nous passons aux Corybantes[6], qui sont l'ex-

[1] *Hymn. Orph.* 39, 1; *Etymolog. magn.* Cf. *Corpus inscript. græc.* II, 1[illegible]. Cette fluctuation dans la vocalisation du mot est favorable à l'hypothèse qui cherche au nom de *Korybas* une étymologie pleurisonne. Je n'ai d'ailleurs pas besoin de cette conjecture comme point d'appui.

[2] Diodore de Sicile, V, 49: Τὸν δ' Ἰασίωνα γαμήσαντα Κυβέλην γεννῆσαι Κορύβαντα . . . τοὺς δὲ Κορύβαντας τοὺς ἐκ τοῦ τῆς μητρὸς ἱεροῦ ἐκβακχεύσαντας ἀφ' ἑαυτοῦ Κορύβαντας προσαγορεῦσαι.

[3] Plutarque, *Flus.* XIII, 1; Clément d'Alexandrie, *Protrept.* p. 8.

[4] Cicéron, *De natura deorum*, III, XXIII, 59: «Alter, Corybantis filius, natus in Creta, cujus de illa insula cum Jove ipso certamen fuisse traditur.»

[5] Julien, *Discours V*, CLXVIII: Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος, ὁ σύσδρομος τῇ Μητρὶ καὶ συνδημιουργὸν αὐτῇ τὰ πάντα, etc.

[6] Il ne s'agit bien entendu ici que des Corybantes au point de vue mythique et non pas au point de vue liturgique, ce nom avant fini

pansion multiple de ce Korybas, en même temps que Korybas en est la condensation, ces rapports se confirment ou s'accentuent.

Strabon discute ou enregistre les diverses opinions concernant l'origine des Corybantes : suivant quelques-uns, les Curètes étaient Crétois, et les Corybantes, *Phrygiens;* suivant d'autres, les Corybantes, ministres *armés* de Rhéa, l'Ida, les Telchines, les Dioscures et les Cabires, seraient venus *soit de la Bactriane*[1], soit de la Colchide. Un des Curètes ou Telchines, Korybas ou Kyrbas, passé de Rhodes en Crète, aurait fondé la ville de Hiérapytna. On voyait dans les Corybantes des *δαίμονες* issus d'Athéné et d'Hélios.

Les Corybantes étaient aussi considérés comme enfants de Kronos, ou de Zeus, et de Calliope.

Selon Phérécyde de Scyros, cité par Strabon, les neuf Corybantes étaient fils d'Apollon et de Rhétia (Ῥητία).

On leur prêtait encore d'autres parentés : ils étaient fils d'Apollon et de Thalia ou de Myrina, ou de Sokos et de Kombé.

Ils étaient identifiés par les anciens eux-mêmes avec les Curètes, les Dactyles, et les Cabires; sous

par passer aux prêtres consacrés à ce culte spécial. Sur le dieu Korybas et sa résorption d'abord à l'état héroïque, puis à l'état de pluralité simplement liturgique, cf. A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 199, 200. Il est permis de faire des réserves sur le rapprochement de *Κορύβας* et *κορύπλω* (=*corusco*).

[1] Strabon, X, 472 : *Τοὺς Κορύβαντας ἐκ τῆς Βακτριανῆς ἀφιγμένους*... A noter pour l'origine perse du surnom *Σατράπης*.

cette dernière forme, ils ont pour père dans la légende phénicienne le fameux Sydyk[1].

Je ne puis songer à toucher ici, même en l'effleurant, au vaste problème dans l'énoncé duquel rentre l'origine des Corybantes et de Korybas. Il me suffit, pour le sujet qui nous occupe, d'avoir marqué les traits les plus caractéristiques de cette légende et dégagé les éléments locaux qui nous permettent de mieux comprendre pourquoi le dieu Satrapès, avec son air exotique, n'est, comme nous en avertit Pausanias, qu'une face du Korybas oriental, et par suite de quelles assimilations plus ou moins capricieuses, mais *historiques*, cette divinité pouvait sous ce vocable recevoir dans le Liban les offrandes d'adorateurs phéniciens.

En somme, pour en revenir à l'objet limité de nos recherches, l'assertion catégorique de Pausanias nous autorise à porter au compte de Satrapès ce qui, dans la mythologie, appartient à Korybas.

Or tout ce que nous venons de voir de Korybas, soit comme individualité, soit comme pluralité, notamment ses relations avec Cybèle, le rapproche sensiblement d'Attis, l'amant de la grande déesse.

Cet Attis, qui nous transporte en Phrygie et en Lydie[2], nous ramène cependant par une bifurcation inattendue *à la Syrie et au Péloponèse, en établissant entre ces deux dernières contrées si diverses une com-*

[1] Sanchoniathon, *Fragm.* 22 : Δικαίους ἢ Κάβειρους ἢ Κορύβαντας ἢ Σαταύρους.

[2] Nonnus, *Dionys.* XXV, 551.

munication directe : il y avait, suivant Plutarque[1], un *Attis syrien* et un *Attis arcadien*. L'Arcadie est limitrophe de l'Élide. Voilà une réplique d'Attis qui coïncide bien étrangement avec le doublet de Satrapès en Phénicie et dans le Péloponèse; à ce parallélisme vient se superposer à merveille l'assimilation de Korybas-Satrapès et d'Attis.

Mais il est possible de serrer encore la vérité de plus près.

Pausanias ne nous parle pas, comme Plutarque, d'un culte d'Attis en Arcadie; mais, en revanche, il nous montre ce culte établi en Achaïe, dans la ville de Dymè, sise à une très-faible distance de la frontière nord-ouest de l'*Élide*. Là s'élevait un temple consacré à Cybèle, à la Mère Dindyméné, et à Attis[2]. Dindyméné équivaut à *Δινδύμη*, mère de Cybèle[3]. Quant à Attis, après avoir fait l'aveu qu'il lui a été impossible de découvrir le mystère de ce dieu, Pausanias résume à son sujet une légende versifiée

[1] Plutarque, *Vie de Sertorius*, t. III, p. 88, éd. Truebner: *Οἷον ὅτι δυεῖν Ἄττεων γενομένων ἐμφανῶν, τοῦ μὲν Σύρου, τοῦ δὲ Ἀρκάδος, ἑκάτερος ὑπὸ συὸς ἀπώλετο.* La fin de ces deux Attis occis l'un et l'autre par le *sanglier*, par un sanglier, pouvons-nous ajouter avec Pausanias (VIII, XVII, 9), qu'avait lancé dans les champs lydiens la jalousie de Zeus, est la répétition de l'aventure d'Adonis, de l'Attis libanais, éventré par le sanglier d'Arès. Maint autre trait rapproche étroitement Adonis et Attis; je me borne à relever celui-là qui s'offre de lui-même à nous au cours de cette étude.

[2] Pausanias, VII, XVII, 9 : *Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο ἱερόν σφισι Δινδυμήνῃ μητρὶ καὶ Ἄττῃ πεποιήμενον.*

[3] Diodore de Sicile, V, 38. Cf. Nonnus, *Dionysiaques*, XV, 386 : *Δινδυμὶς Ῥείη.*

par Hermésianax et met en regard celle, très différente, qui avait cours chez les Galates de Pessinonte.

Mais voici qui est encore bien plus frappant. Ces mêmes *Patréens*, que Pausanias nous a dit plus haut avoir enseigné aux *Eléens* le nom de *Satrapès* (surnom de Korybas), possédaient eux aussi dans la partie inférieure de leur ville *un temple de la Mère Dindymène*, dans lequel Attis *était également adoré*. On y voyait une statue de pierre de Dindymène, *mais on ne montrait aucune statue d'Attis*[1].

Cette statue d'Attis, qu'ils n'avaient pas, ou qu'ils n'avaient plus, ou qu'ils ne montraient pas, les Patréens avaient-ils cru la reconnaître dans celle qu'on voyait sur la place publique d'Élis, et que les Eléens, *à leur instigation*, appelaient Satrapès? On peut même se demander si c'est bien du Samicon qu'avait été enlevée cette prétendue statue de Poseidon, cette statue qui répondait au nom de Satrapès, qui était exposée en plein air, sans temple, costumée selon le rite oriental, dont le signalement se rapporte si peu à l'iconographie ordinaire du dieu de la mer, et dont la légende elle-même était obligée d'aller demander l'origine onomastique aux Patréens adorateurs d'Attis.

[1] Pausanias, VII, xx, 5 : Ἐργάζεται δὲ τὸ τῶν κατὰ [illegible] Μητρὸς [illegible] ἐν τῷ ἱερῷ, ἐν δὲ αὐτῷ καὶ Ἄττιν ἔχει τιμᾶν. Τοῦτον μὲν [illegible] ἀγάλματα οὐδὲν ἐπιφαίνουσι, τὸν δὲ τῆς Μητρὸς εἶναι [illegible].

VI.

LA STATUE DE SATRAPÈS-KORYBAS ET LES STATUES D'OXYLOS ET D'ELEIOS À ÉLIS.

Nous sommes peut-être maintenant en état d'entrevoir comment les trois noms de Satrapès, Korybas et Poseidon sont réunis par Pausanias sur la tête de la statue d'Élis. Ces espèces de bégaiements de la légende hésitant entre deux noms au moins, sinon trois, sont l'indice d'un embarras qui doit redoubler notre défiance; c'est ainsi que se comporte généralement la tradition populaire aux prises avec un monument ancien dont elle ignore ou dont elle a oublié la signification réelle et dont elle persiste néanmoins à vouloir se rendre compte.

Ne serait-ce point le cas pour la statue d'Élis?

Un texte de Strabon me semble jeter sur cette question un peu de lumière en même temps que de nouvelles obscurités. Strabon ne connaît pas encore la statue de Satrapès à Élis, mais il parle d'une statue d'Oxylos qu'on voyait dans l'agora des Éléens. Sur la base de cette statue se lisait une inscription métrique disant que le descendant, à la dixième génération, d'Aitôlos qui conquit autrefois la terre des *Curètes*, Oxylos, fils de Haimôn, avait fondé *cette antique ville;* il s'agit incontestablement, malgré les variantes de quelques manuscrits, de la ville d'Élis :

Τὸ δ' ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν Ἠλείων ἐπὶ τῷ Ὀξύλου ἀνδριάντι·

Αἰτωλὸς ποτε τόνδε λιπὼν αὐτόχθονα δῆμον
κτήσατο Κουρήτων γῆν, δορὶ πολλὰ κραιαίνων
τοῦ Ἄρεος γενεὰ δεκατέσσαρος Ἀνδραίμονος υἱὸς
Ὀξυλίδης ἀρχαῖον ἔκτισε τόνδε πόλιν.

(Strabon, X, III, 5.)

A l'époque de Pausanias le souvenir local de cet Oxylos, fondateur fabuleux d'Élis, bien que très-affaibli, ne s'était pas encore tout à fait évanoui; Pausanias (p. 3 1 3) dit avoir vu, dans l'agora des Éléens, une sorte de naos bizarre, un véritable kiosque, qu'on appelait le *Μνῆμα*, le monument ou le tombeau. Le tombeau de qui? On l'ignorait; seul, un vieillard assura à Pausanias que c'était le *Mnéma* d'Oxylos. De la statue mentionnée par Strabon, pas un mot.

Qu'était donc devenue cette statue?

Pausanias n'était pas homme à négliger un pareil monument; s'il n'a pas parlé de cette statue, c'est qu'il ne l'a pas vue, et s'il ne l'a pas vue, c'est qu'au IIe siècle après notre ère on ne la montrait plus. Entre Strabon et Pausanias il y a un espace de temps suffisant pour admettre la possibilité d'une telle disparition; nous avons même beaucoup plus de marge encore, car Strabon ne parle pas de cette statue *de visu*, il ne fait que reproduire ce qu'en avait dit le célèbre historien Éphoros. Voilà qui nous fait remonter au IVe siècle avant J. C.; dans un intervalle de plus de cinq siècles il y a place pour bien des accidents. Le plus naturel semblerait donc de supposer que la statue avait disparu. Mais, on le sait, ce ne sont

point seulement les reliques matérielles du passé qui ont à souffrir du temps; les traditions n'en sont pas moins rudement atteintes, seulement, au lieu de se dégrader, de tomber en ruines, de périr comme le bois, la pierre ou le métal, elles subissent, et plus rapidement encore, l'altération de toute chose organisée et vivante, elles se décomposent et se transforment. A ce compte la statue d'Oxylos pourrait bien avoir survécu à la personnalité plus ou moins historique qui se rattachait anciennement à elle, et, après une période d'oubli, être devenue, sous certaines influences que je vais essayer d'indiquer, la base de nouvelles combinaisons mythologiques.

Serait-il trop hardi de supposer que la statue dite d'Oxylos à l'époque d'Éphoros n'est autre chose que la statue dite de Satrapès à l'époque de Pausanias, et vue par celui-ci *dans la partie de la ville la plus fréquentée?*

D'abord ce lieu si fréquenté, n'est-ce pas l'agora, la place publique où s'élevait autrefois notre statue d'Oxylos? Mais, dira-t-on, l'inscription accompagnant cette statue aurait dû, par sa présence seule, prévenir toute déviation de la légende, frapper au moins l'attention d'un observateur aussi consciencieux et aussi intelligent que Pausanias, lui permettre même de rectifier la légende. On peut répondre à cela que cette inscription avait eu tout le temps de s'effacer en cinq cents ans; qu'on avait pu même la supprimer intentionnellement pour des motifs que nous verrons; ou bien encore, si l'inscription, comme

c'est présumable, était gravée sur la base de la statue, — c'était le cas pour la statue d'Artôlos en Étolie faisant comme le pendant de celle-ci selon Éphoros, — cette statue avait pu être déplacée, séparée de sa base et perdre pour ainsi dire son état civil. Rappelons-nous qu'il est question d'un *déplacement* dans l'histoire de la statue de Satrapès; point n'est besoin de la faire venir du Samicon. N'avons-nous pas tout près de là, dans l'agora d'Élis, le *Mnéma*, le tombeau d'Oxylos, dont Pausanias parvient à grand' peine à obtenir le nom, cette espèce de *sacellum* ouvert à tous les vents, un simple toit soutenu par des colonnettes de bois? Que pouvait abriter un édifice de ce genre si ce n'est une statue? Or Pausanias n'en mentionne aucune. S'il avait bien cherché il aurait peut-être retrouvé sous ce tout désert le socle abandonné de la statue d'Oxylos, qui avait à la fois changé de place et de nom, et, sur le socle, cette inscription qui n'était plus que l'épitaphe d'un mythe défunt.

Cette conjecture serait assurément beaucoup plus solide, ou si l'on aime mieux, moins fragile, si l'on parvenait à établir que la légende avait un intérêt particulier à rejeter le nom d'Oxylos : l'instinct populaire est plus qu'on ne croit guidé dans ses erreurs historiques, dans ses oublis comme dans ses glorifications, par des haines et des prédilections inconscientes.

Que représente Oxylos dans la tradition éléenne? La conquête. Il appartient à une race bannie, personnifiée dans Artôlos, un ancien roi de l'Élide qui,

« nourri sur les bords de l'Alphée, » est expulsé du Péloponèse pour cause d'homicide involontaire et s'empare de l'Étolie sur les Curètes. Oxylos, son descendant à la dixième (?!) génération, est mis à la tête de la grande invasion dorienne, et reçoit, dans le partage du Péloponèse, l'Élide dont il était, ou dont il prétendait être sorti par ses ancêtres. Il apparaît comme fondateur d'Élis. Mais il est un autre personnage qui pourrait à bien plus juste titre revendiquer cette fondation : c'est Éleios, qui donne son nom aux Éléens, antérieurement appelés Épéens (Pausanias, p. 228; *Etymol. magn.* 426, 12). Le nom d'Éleios surgit aux deux moments décisifs de l'histoire éléenne. C'est un Éleios (fils de Poseidon) qui succède à Aitôlos chassé; c'est encore sous un Éleios (fils d'Amphimachos) qu'a lieu le retour d'Oxylos avec les Doriens.

Oxylos et Éleios s'offrent donc à nous comme les deux termes d'un antagonisme : il y a dans cette opposition individuelle la marque d'un conflit entre deux races ou deux partis. L'invasion d'Oxylos avait réussi; mais les envahisseurs eurent beau essayer de se rattacher par des généalogies contestables à la race autochthone, de se la concilier en respectant ses antiques coutumes (Pausanias, p. 231), ils ne durent pas moins demeurer des étrangers et des maîtres, c'est-à-dire une race deux fois ennemie.

Cette hostilité contre ce que signifiait le nom d'Oxylos se révèle dans un détail assez curieux : les Éléens avaient contre le mulet un préjugé religieux

tout particulier, que j'aurai à examiner de près tout à l'heure; cette superstition caractéristique rencontre dans la légende d'Oxylos son application, sinon son explication : un oracle avait dit que les conquérants doriens devaient prendre pour chef un *homme à trois yeux;* Oxylos qui conduisait à ce moment un *mulet* borgne, se trouva remplir cette condition (Pausanias, p. 231). D'après une variante c'est Oxylos qui était borgne, tandis que le mulet avait ses deux yeux.

On pourrait peut-être, en s'aidant de ces considérations, tracer à peu près ainsi l'évolution de la légende :

Primitivement, la statue d'Élis aurait représenté, ou passé pour représenter (à l'époque d'Éphoros), le conquérant étolien Oxylos sous la forme héroïque d'un jeune guerrier appuyé sur sa lance et dont on pouvait dire, comme le disait de son ancêtre Aitôlos l'inscription gravée à ses pieds : δορὶ πολλὰ καμών.

Plus tard le souvenir d'Oxylos s'obscurcit, soit spontanément, soit sous l'influence d'un sentiment de réaction nationale; la statue est peut-être déplacée, séparée de sa base; l'inscription est effacée ou reste à l'état de lettre morte.

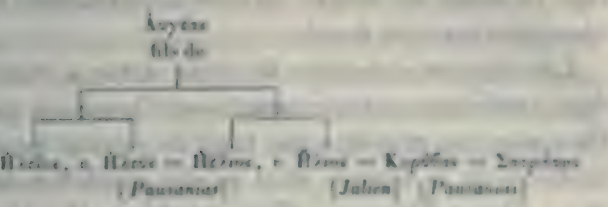
Alors l'imagination populaire s'empare de cette statue disponible, anonyme; sollicitée probablement par certaines analogies iconographiques, cédant au goût du jour, elle veut y voir une divinité exotique en vogue chez ses voisins, et dont l'étrangeté même ne pouvait que mieux dérouter d'importuns souvenirs.

Mais comment expliquer ce caprice de la légende qui de tant de héros va choisir Satrapès? Si, à l'instigation des Patréens, adorateurs d'Attis, elle croit reconnaître Attis dans cette idole, pourquoi ne pas l'appeler Attis? Pourquoi, parmi les divers vocables de ce dieu oriental, aller prendre une variante aussi spéciale, disons le mot, aussi baroque, puisque nous sommes en Grèce, que le vocable de Satrapès-Korybas?

Il est téméraire de vouloir tout expliquer. Cependant voici une nouvelle donnée qui pourrait bien être le fil subtil ayant servi à coudre ces lambeaux mythologiques si disparates.

Le héros éponyme des Éléens, cet Ἠλεῖος (Pausanias, V, 3, 4; Arist. *Schol. Il.* II, 688) ou Ἠλεύς (*Etymol. magn.* 426, 12), que nous avons vu opposé à l'élément étolo-dorien, semble dans plusieurs cas s'être positivement confondu avec Ἥλιος ou Ἥλιος : ainsi par exemple Augias, roi d'Élide, est le fils de Ἠλεῖος, *ou suivant d'autres, de* Ἥλιος. C'est Pausanias lui-même qui nous l'apprend : παρατρέψαντες τοῦ Ἠλείου τὸ ὄνομα, Ἡλίου φασὶν Αὐγέαν παῖδα εἶναι (V, 1, 9). Ce texte catégorique nous montre qu'il ne s'agit pas ici d'une variante spontanée, l'altération est *intentionnelle*, préméditée : les Éléens changeaient le nom de Ἠλεῖος en Ἥλιος. A quelle fin? N'avons-nous pas vu un peu plus haut qu'à l'époque de Julien Korybas était expressément identifié avec Ἥλιος : Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος? Adorer Korybas-Satrapès, comme le faisaient les Éléens, équivalait donc à

adorer Hélios, mais alors cet Hélios, c'était pour les Éléens le héros national Éleios, le rival d'Oxylos.



Voilà une rencontre bien opportune pour être fortuite.

Est-ce que par hasard la légende, obéissant à ces sourdes, aveugles, mais tenaces revendications de l'instinct populaire, n'aurait pas à un certain moment opéré un transfert direct au détriment d'Oxylos et au profit d'Éleios? N'aurait-elle pas pour ainsi dire gratté sur cette sorte de palimpseste iconographique le nom du vainqueur étranger, du conquérant qui se vantait d'avoir fondé Élis, pour y inscrire celui du vaincu éléen, du roi national, héros éponyme de l'Élide?

Dans cette hypothèse, c'est une paronomasie grossière tant qu'on voudra, invraisemblable même, mais indiscutable cependant, puisqu'elle est avouée, qui aurait permis de passer de Éleios à Hélios; c'est par cette brèche onomastique que se seraient introduits à leur tour Korybas, Attis, Satrapès avec tout leur cortège de cérémonies et de fables orientales. Pausanias, ne l'oublions pas, nous avertit de la façon la plus nette que Satrapès est un *nom d'emprunt*.

Une telle polyonymie ne pouvait qu'être favorisée par le trouble d'une tradition faussée dans son principe et ayant un intérêt inavoué à accumuler les obscurités sur cette fraude.

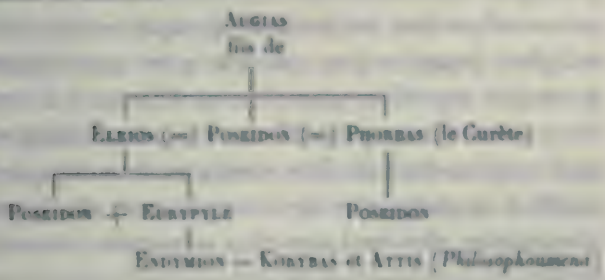
L'attribution dubitative de cette statue à Poseidon, attribution notée comme nous l'avons vu par Pausanias, est peut-être une trace de cet état intermédiaire de la légende alors qu'elle appelait notre statue Éleios; Éleios, en effet, est le fils de Poseidon (Pausanias, p. 222; Arist. *Schol. Il.*), et même, par moment, il est *Poseidon* en personne dans ses fonctions paternelles, puisque Augias, le roi d'Élide, est indifféremment *le fils d'Éleios* ou *le fils de Poseidon*. Augias a encore quelquefois pour père un troisième personnage qui se comporte tout à fait comme Éleios, c'est Φόρβας; Phorbas lui aussi, tout en jouant le rôle paternel de Poseidon à l'égard d'Augias, se présente également d'autre part comme le fils de Poseidon; il est de plus, dans cette dernière condition, le *roi des Curètes* (*Etym. magn.* 798, 26; Eustathe, p. 1156, *Schol. Eurip. Phœn.* 854; Suidas, *s. v.* Φορβαντεῖον).

Il ne faut pas négliger ce fait de l'apparition des Curètes, antiques adversaires d'Aitôlos, l'ancêtre d'Oxylos, dans le mythe de Phorbas (équivalent d'Éleios, puisqu'il a le même père et le même fils que lui; cf. aussi Φόρβας et Κύρβας).

Ce fait a pu faciliter en une certaine mesure le passage d'Éleios à Korybas, *l'un des Curètes*, selon Strabon (*l. c.*), passage assuré d'ailleurs par une autre voie.

En outre, Éleios est petit-fils, par sa mère Eurypylé, d'Endymion, que nous avons vu assimilé par les *Philosophoumena* à Attis et Korybas; nouveau circuit qui nous ramène encore à notre point de départ.

Un coup d'œil jeté sur ce tableau suffit pour montrer comment l'appellation de *Statue de Poseidon*, donnée à l'idole d'Élis, équivaut à l'appellation de *Statue de Eleios* :



On peut même se demander si la légende, pivotant autour de cette statue hétéronyme, n'a pas, en substituant le nom d'Éleios à Oxylos, opéré en réalité, sans qu'elle s'en doutât peut-être, une espèce de restitution. L'esprit populaire a de ces sortes de mouvements réflexes plus sûrs que tous les raisonnements de la critique. La statue d'Élis, avant même d'être attribuée à Oxylos, avant d'avoir reçu le socle avec l'inscription affirmant cette attribution, n'aurait-elle pas appartenu à quelqu'un de ces héros de l'Élide, objets d'une vénération nationale respectée par Oxylos comme nous l'apprend Pausanias? Parmi ces divinités héroïques, Pausanias mentionne Augias, le fils d'Éleios, dont les cérémonies existaient encore

de son temps; Oxylos crut même devoir rendre des honneurs particuliers à celui qu'il avait dépouillé et qu'en cet endroit Pausanias n'appelle plus Éleios, mais Δῖος : Καὶ Δίῳ τε ἀπένειμε γέρα καὶ ἥρωσι τοῖς τε ἄλλοις κατὰ τὰ ἀρχαῖα ἐφύλαξε τὰς τιμὰς καὶ Αὐγέᾳ τὰ ἐς τὸν ἐναγισμὸν ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς αὐτῷ καθεστηκότα (p. 231 et 232; cf. p. 246 : culte de Pélops).

Oxylos à son tour a pu être traité de la même façon et adoré sous les traits de quelque antique idole indigène jusqu'au jour où son nom aura disparu pour faire ou refaire place à celui d'Éleios. Ce serait donc à ce fonds primitif de croyances indigènes qu'il conviendrait de faire remonter le culte spécial rendu à la statue dite de Satrapès avec des formes empruntées plus tard aux rites orientaux, alors à la mode.

Il y aurait eu, par conséquent, dans ce système, non pas identité essentielle, mais assimilation entre le prétendu Satrapès d'Élis et le Satrapès de Maʿâd, assimilation déterminée par des attractions mythiques, onomastiques et très-probablement iconographiques. L'adaptation opérée par la tradition éléenne, bien qu'erronée en principe, n'en constitue pas moins pour nous un enseignement précieux, puisqu'elle nous fournit, par voie de comparaison, des éléments d'information sur les caractères externes et internes du Satrapès asiatique qu'elle avait en vue.

Nous allons constater, en revenant sur le terrain phénicien, que ces indications s'accordent bien avec la réalité.

VII

SATRAPES ET LE DIEU SUPRÊME DU LIBAN

A l'époque où fut gravé le texte de Ma'âd, le vaste syncrétisme qui s'opéra en Syrie et fondit ensemble les dieux majeurs de l'Orient, Tammouz, Adonis, Osiris, Mithra, Attis, etc. était déjà sinon consommé, du moins commencé. Ces assimilations sont trop connues pour que j'en reproduise ici les preuves surabondantes, trop obscures et nées de procédés, sinon de causes, trop arbitraires pour que j'essaye de les expliquer [1].

Ce que nous en savons suffit néanmoins pour nous autoriser à chercher si, derrière ce *Satrapès* de Ma'âd recouvrant lui-même Korybas et Attis, ne se cache pas Adonis, l'Attis syrien, le dieu suprême adoré dans

[1] Je me contenterai de citer un passage des *Philosophumena* où nous voyons apparaître notre Korybas à côté même d'Adonis et d'autres divinités, comme équivalent d'Attis aux mille formes; c'est la curieuse invocation . . . Χαῖρε . . Ἄττι . . . σὲ καλοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄδωνιν, ἄλλοι δ' Αἰγύπτιοι Ὄσιριν ἀενάοριον μυρίοις πάθεσι, Ἕλληνες σοφοὶ, Σαμοθρᾶκες Ἄδαμ πεσόντα, Φρύγες Κορυβαντα . . . πολύμορφον Ἄττιν (p. 118, ed. Müller). Comparez encore pour l'identité d'Attis et d'Adonis : Καλοῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὸν τοιοῦτον Ἄδωνιν ἢ Ἐνδυμίωνα [ἢ Ἄττιν] (p. 115). Cet Endymion aussi rapproché d'Attis occupait, du reste, une place importante dans les légendes nationales des Eléens (Pausanias, p. 226). Voyez aussi les fines railleries de Lucien contre l'introduction en Grèce de ces divinités orientales, Attis, Korybas, Sabazius, Mithra : Ἀλλ' ὁ Ἄττις γε, ὁ Ζεύ, καὶ ὁ Κορύβας καὶ ὁ Σαβάζιος ποθεν ἡμῖν ἐπεισεκυλίσθησαν οὗτοι ἢ ὁ Μίθρας ἐκεῖνος ὁ Μηδικὸς ὁ τὸν κόκκον καὶ τὸν τόξον, οὐδὲ ἐλληνίζον τὴν ὄψιν, ἀλλ' οὐδ', ἐν ᾧ πρώτῳ τοῦ, ἑνίοτε. (Lucien, *Dialogues des Dieux*, LXXIV, 9.)

tout le Liban, c'est-à-dire dans la région où est situé Maʿâd[1].

Nous sommes conduits ainsi par une série d'inductions jusqu'à une proposition dont M. E. Renan avait la claire et entière intuition lorsqu'il disait, en parlant de ce Satrapès : « Je pense que c'est une forme du dieu suprême ou d'Adonis. »

On peut, je crois, sans y atteindre tout à fait, se rapprocher encore davantage de ce point terminal où tendent à se croiser les voies de l'*a priori* et de l'*a posteriori*.

A une vingtaine de kilomètres au sud de Maʿâd, à Ghinè, on remarque deux bas-reliefs sculptés sur le rocher et représentant, le premier, un homme armé d'une lance, combattant un ours qui le charge; le second, « un personnage debout, appuyé sur une lance ou sceptre, et d'une attitude calme » (accompagné de deux chiens).

M. Renan, se guidant sur la présence, immédiatement à côté de cette scène, d'une femme dont le geste expressif traduit la douleur, et comparant à ces représentations des bas-reliefs analogues sculptés un peu plus au nord, à Machnaka, vers le fleuve Ado-

[1] Pour la juxtaposition d'Attis et d'Adonis, voyez notamment Plutarque, *Amatorius*, XIII, v : *Ὥσπερ Ἄττται τινὲς καὶ Ἀδώνιοι λεγόμενοι*, et Porphyre, III, 110 : *Ἄττις καὶ Ἄδωνις τῇ τῶν καρπῶν εἶσιν ἀναλογίᾳ προσήκοντες.*

Il est assez curieux de rapprocher de l'équation *Satrapès* = *Poseidon* établie par Pausanias, et où l'on peut remplacer Satrapès par Adonis, l'existence d'un *Ποσειδῶν Ἀδωναῖος*, à côté d'une Aphrodite *Ἀδωναίη* (Hesychius. — *Orph. Argonaut.*, XXX).

nis, propose de reconnaître dans ce sujet, qui me semble d'ailleurs avoir ici une appropriation funéraire, la mort d'Adonis et le désespoir de Vénus[1].

Nous aurions donc en plein Liban, à une distance relativement faible de Ma'âd, une représentation authentique de l'*Adonis armé*, au repos, *s'appuyant sur sa lance*, dans une attitude qui, sans être identique à celle du Satrapès d'Élis, la rappelle sensiblement.

Voilà encore un pas de plus fait en avant vers le Satrapès de Ma'âd.

C'est ici le lieu de se demander d'où peut provenir ce nom de *Satrapès* si profondément marqué au sceau de l'influence perse. Cette question ne concerne pas la Grèce, car là il s'agit évidemment d'une importation de toutes pièces, de l'introduction d'un dieu dont le nom et les attributs avaient été préalablement constitués dans un milieu autre. Au IIe siècle de notre ère, nous voyons dresser dans tout le Péloponèse des autels à quantité de divinités étrangères[2], dont le développement, entièrement achevé à l'époque de leur transplantation, ne doit rien ou ne doit guère au sol hellénique.

Il n'en est pas de même pour la Phénicie; il nous faut comprendre comment sur le dieu local de Ma'âd, à quelque essence mythologique qu'il appartienne, est venu se greffer ce titre emprunté à la langue officielle de l'administration perse, et surtout comment un pareil titre hellénisé a pu se maintenir jusqu'à la

[1] E. Renan, *Mission*, p. 188, 192. Cf. pl. XXXIV, XXXVIII.

[2] Nous en aurons quelques-unes à énumérer tout à l'heure.

date relativement basse où nous fait descendre notre inscription.

S'il s'agissait d'une époque plus ancienne, du temps où la domination perse s'étendait toute puissante sur la Syrie divisée en satrapies, nous serions moins embarrassés.

On comprendrait sans difficulté cette espèce d'apothéose du Satrape perse, au moment, par exemple, où fut gravée la stèle de Djebaïl (*Byblos*, non loin de Maʿâd), ce curieux monument où nous voyons un des petits souverains sémitiques de la côte de Syrie qui régnaient sous la tutelle du satrape de la province, le roi de Byblos, Yehaumelek, *costumé à la persane*[1], faisant une libation à sa déesse, la Baalat de Byblos. Il est clair qu'alors le satrape devait représenter, pour tous ces roitelets indigènes qui prenaient modèle sur lui, l'autorité suprême au lieu et place du grand roi lui-même; on pouvait donc lui assimiler assez naturellement une divinité qui jouait dans le panthéon local un rôle hiérarchique analogue, le seigneur et maître du Liban, le *Baal-Lebanon* enfin. A quelque moment que cette qualification soit passée du protocole politique dans le rituel religieux, il semble bien probable qu'elle a dû toujours viser dans le Satrape non pas le gouverneur subordonné, le simple fonctionnaire relevant de la cour achéménide, mais l'arbitre et le chef des principicules régionaux. Pour le commun du peuple,

[1] M. de Vogüé, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1875, p. 27 et 37.

qui a toujours peine à concevoir l'autorité à plusieurs degrés, le Satrape était le maître de son maître à lui; le vice-roi cachait et faisait oublier le roi des rois dans sa capitale lointaine.

La parité établie, dès les temps anciens, entre les Corybantes et les Cabires, nous ramène par un chemin détourné, mais en somme praticable, au point qui nous intéresse spécialement.

Le passage de Sanchoniathon cité plus haut nous prouve formellement que les Phéniciens envisageaient les Corybantes comme l'équivalent des Cabires; de sorte que notre Korybas-Satrapès de Ma'ad nous introduit dans cette grande et ondoyante famille des Cabires phéniciens. Il est par conséquent le frère d'Echmoun, le huitième Cabire, autrement dit d'Asklepios, le Βασιλεύς, le Βασιλεὺς μέγας, le Δεσπότης, qui partageait avec Zeus lui-même, à qui souvent on l'incorporait (Ζεὺς Ἀσκληπιός), ce titre souverain de Βασιλεύς; la qualification de Σατράπης vient tout naturellement prendre place à la suite de ces surnoms.

N'oublions pas non plus cet Ἀδωνίδος qui n'apparaît qu'une fois dans Sanchoniathon à côté d'Astarté, la très-grande, et de Zeus Demarous, comme Βασιλεὺς θεῶν[1] *le roi des Dieux*.

Cette dernière locution nous montre bien qu'il faut entendre par ces diverses expressions synonymes la suprématie sur les dieux et non pas sur les hommes.

[1] M. de Vogüé, *loc. cit.* p. 34.

C'est dans cette haute acception qu'il convient, je crois, de prendre le vocable de *Satrapès;* il s'agit du gouverneur céleste non pas des hommes seulement, cela va de soi, mais surtout, et avant tout, des dieux eux-mêmes.

Il est permis d'éclairer à cette lumière le nom du *Moloch* biblique, et aussi ceux de *Baal* et d'*Adonis*[1], qui tous impliquent une idée de royauté, de pouvoir souverain, s'exerçant particulièrement, à mon sens, sur leurs congénères[2]. Il y a toujours eu, d'ailleurs, chez les Orientaux entre la conception de l'autorité royale et celle de l'autorité divine les plus proches affinités; ils ont fait leurs dieux à l'image de leurs monarques et refait leurs monarques à l'image de leurs dieux[3].

Ici se révèle dans toute sa force l'idée fondamen-

[1] Hesychius, *s. v.*: *Ἄδωνις δεσπότης ὑπὸ Φοινίκων καὶ Βόλου ὄνομα.* Si l'on admet avec Movers l'assimilation particulière d'Echmoun et d'Adonis, on notera: 1° que l'*Asklépios* hellénique, représentant incontesté d'*Echmoun*, reçoit précisément ce titre de *Δεσπότης*; 2° que, dans plusieurs inscriptions phéniciennes, Echmoun est qualifié de *Adon* (trente-huitième et trente-neuvième *Citiensis*, trilingue de Sardaigne), et est par conséquent traité sur le même pied que les divers *Baals*, les *Resephs*, *Melqarth*, et autres.

[2] On peut encore comparer la qualification d'Ammon sur le marbre de Ghemblik (Bithynie), *prince des immortels*, *κοίρανος ἀθανάτων* (*Musée du Louvre, Inscriptions grecques*, n° 1). Le dieu suprême asiatique, l'*Ilou* assyrien (=Kronos=*El*), est aussi le *maître ou chef des dieux*. Il était figuré avec les attributs de la royauté (notamment avec la *tiare*), ainsi que Bel lui-même, son émanation directe.

[3] Le mot אדן appartient aussi bien, chez les Sémites, au protocole royal qu'au protocole divin. Voy. *Inscription de Larnax Lapithou*, et la première d'*Oumm el-'Awâmid* (E. Renan, *Mission*, p. 720 et suiv.).

tale des cultes sémitiques, qu'on peut justement appeler monothéisme, mais qu'il ne faut pas confondre avec ce que l'on pourrait nommer *hénothéisme;* cette idée semble avoir pour origine moins un principe philosophique supérieur que le besoin instinctif d'établir dans le domaine religieux ce despotisme hiérarchique qui est l'essence même de la société orientale. Dans cette innombrable armée des dieux sémitiques, qui, tous les jours, grâce aux découvertes de la science, s'augmente de nouvelles recrues, chacun prétend être le chef, le maître suprême à l'exclusion de ses rivaux; ce sont autant de divinités jalouses qui ne tolèrent personne au-dessus ou à côté d'elles, mais qui souffrent des inférieurs parce qu'elles les dominent, même des concurrents, pourvu qu'elles les écrasent; le vide qu'elles exigent autour d'elles est l'isolement qui sied à la majesté, et non la solitude. Le panthéon sémitique fait à première vue l'effet d'un panthéon de dieux uniques : à vrai dire, ce ne sont que des dieux *seuls*. Le polythéisme des Sémites est à celui des Hellènes comme l'esprit d'autocratie, qui a fait les grands empires asiatiques, est à l'esprit d'indépendance en même temps que de solidarité qui a fait les petites républiques grecques. Au fond ces deux mondes religieux diffèrent moins par leur formation que par leur mode de gouverner.

Cela suffit à la rigueur pour expliquer l'origine de ce vocable bizarre de Satrapès où sous le dieu perce le préfet. Mais pour quelles raisons un tel vocable, doublement étranger, puisqu'il appartient étymologique-

ment à la Perse, orthographiquement à la Grèce, s'est-il conservé dans les croyances populaires du Liban ?

C'est que la Perse a laissé dans l'histoire de la Phénicie une empreinte profonde et durable.

A Hosn Suleyman, l'antique Bætocæcé, située à la hauteur de Tortose (*Antaradus*), nous avons le texte lapidaire d'un rescrit impérial par lequel Valérien et Gallien confirment aux habitants de Bætocæcé les priviléges qui leur avaient été accordés *ab antiquo* par les rois séleucides de Syrie. A la suite de ce rescrit est reproduite la teneur d'une lettre d'Antiochus à Euphemus, où il est question de la *Satrapie d'Apamée*, *τῆς περὶ Ἀπάμιαν σατραπείας*[1].

Strabon[2] nous apprend, d'après Posidonios, que la Séleucide, comme la Cœlé-Syrie, était divisée en quatre *satrapies*.

Ainsi ce nom de *satrapie* avait résisté à la conquête macédonienne et survécu à la chute de l'empire perse; il n'y a donc point lieu d'être surpris si le titre même de *Satrapès* offre une égale ténacité. L'appropriation religieuse qu'il avait subie ne pouvait qu'en favoriser la conservation.

VIII.

LES DIEUX-RÉGENTS DE BABYLONE.

Le sixième chapitre de Baruch, connu aussi sous le nom de *Lettre de Jérémie*, contient quelques ren-

[1] Waddington, *Inscript. grecques et latines de la Syrie*, n° 2720, *a*.
[2] Strabon, XVI, 2, 4.

seignements propres à jeter du jour sur l'origine et le culte du dieu Satrapès.

L'auteur de ce document nous fait une description animée et pittoresque des cérémonies babyloniennes. J'ai déjà cité le passage où il est question des vêtements de pourpre dont on habillait les statues des dieux.

Immédiatement après ce détail[1], l'auteur nous montre une de ces idoles *tenant un sceptre comme un homme juge d'une région*, σκῆπτρον ἔχει ὡς ἄνθρωπος κριτὴς χώρας. Ce *judex regionis*, ce *chofet* armé du *chebet* ou bâton de commandement[2], est l'équivalent d'un véritable roi, d'un de ces βασιλεὺς χώρας dont il est question plus bas[3].

Ce n'est pas ici le moment de rechercher la date de la composition de la lettre de Jérémie et les cultes qu'elle a proprement en vue; mais il faut avouer que cette description et cette définition s'appliqueraient à merveille à notre Satrapès, somptueusement vêtu et appuyé sur sa lance.

Ce type de divinité fait songer à ces grands officiers de la cour de Perse, ces Σκηπτοῦχοι, ces gou-

[1] Baruch, VI, 13.

[2] Pour admettre le caractère d'insigne hiérarchique inhérent au bâton sur lequel s'appuie la statue d'Elos, il suffit de se rappeler que bâton est à la fois la lance et le sceptre, et de comparer en particulier ce que l'Iliade nous raconte au sujet du σκῆπτρον d'Agamemnon, gardé par les Chéronnèses comme une espèce de dieu, sous le nom de bâton (IX, 146; 171).

[3] Baruch, VI, 54. Pour la synonymie de סגן et מלך, comparez Amos, VI, 1, 2 et 13; voy. aussi les observations de Movers (*Das phönic. Alterth.* II, 1, 536).

verneurs porte-sceptres, rois au petit pied dans leurs Σκηπτουχίαι[1].

Toutes ces images sont bien conformes à ce que nous savons des dieux de Ninive et de Babylone, de cet Hou maître et chef des dieux qui portait la tiare royale; de son émanation immédiate Bel, le père des dieux, également revêtu des insignes royaux; de Mérodach, le juge suprême; de Nébo le porte-sceptre, etc. Autant de traits caractéristiques qui nous sont fournis par la région même vers laquelle nous reporte la nationalité si accusée du nom de *Satrapès*[2].

[1] Xénophon, *Cyrop.* VIII, 1, 38; *Anabase*, I, 6, 11; VIII, 28, etc. Strabon, p. 425, 48; 427, 18. Dans une certaine littérature grecque tout imprégnée d'idées orientales, ce titre de Σκηπτοῦχος est décerné à Zeus et à Aphrodite (*Hymnes Orphiques*, 15, 16, 18, 3; 55, 11. Cf. Tryphiodore, 267).

[2] On pourrait peut-être, sans être taxé de trop grande subtilité, voir une trace du sens religieux attribué au vocable *Satrapès* dans un passage de Fl. Josèphe (*Ant. J.* X, II, 4) où il évalue le *nombre des satrapes créés par Darius à 360, juste.* Ce chiffre de 360 est invraisemblable comme quantité; il m'est de plus suspect à un autre titre : il coïncide avec le nombre des divisions du cercle chaldéen (dans le temps et dans l'espace), et, par conséquent, avec celui des 360 génies ou chefs, véritables satrapes présidant individuellement à chacun des 360 degrés qui le composaient, espèces d'anges gardiens qu'on retrouve dans les 360 dieux de la mythologie orphique, dans les Éons gnostiques, etc.

Il est au moins permis de croire que les 360 satrapes institués par Darius, selon Josèphe, s'ils ont jamais existé, ont pour prototype conventionnel les 360 satrapes symboliques, divins. C'est ainsi qu'on avait modelé la division des 36 nomes égyptiens sur celle des 36 décans du cercle, qualifiés de *dynastes, gouverneurs*, etc. et assimilés à diverses divinites.

Dans le vers de Manilius (V, 39) :

Ἥλιος σατράπας μεσσουρανέων ἐπιδείξει,

IX

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE DANS L'ÉLIDE.

L'origine orientale du Satrapès adoré à Élis ne peut plus guère faire l'objet d'un doute après ce que nous venons de voir, et le rapport de cette divinité avec celle de Ma'âd semble désormais évident.

Ici se pose de nouveau la question que nous avions provisoirement écartée : comment et quand le culte de ce dieu Satrapès a-t-il pu s'implanter à Élis?

Si l'on prenait le récit de Pausanias au pied de la lettre, c'est par le Samicon de Triphylie, c'est-à-dire par voie de mer, qu'aurait eu lieu l'importation du culte, peut-être même de la statue de cette divinité phénicienne, ou du moins née en Phénicie au contact d'un élément perse. Nous avons examiné divers indices qui tendraient à faire croire plutôt à une adaptation faite à l'instigation d'une tribu voisine, celle des Patrèens. Il est difficile d'arriver à une entière certitude sur ce point.

Tout ce que nous pouvons constater, c'est l'existence en Grèce, notamment dans le Péloponèse, à l'époque de Pausanias, au IIe siècle de notre ère, d'une extrême diffusion de rites et de croyances venus de l'Orient. Les preuves en sont nombreuses; il suffit de parcourir l'ouvrage de l'érudit voyageur pour

L'emploi du mot *σατράπης* pour qualifier les chefs dont la naissance est signalée par la présence du *soleil* au zénith, n'est peut-être pas indifférent, d'autant plus que les doctrines astrologiques exposées par Manilius dans ce morceau ont une origine orientale certaine.

en relever d'incontestables. La difficulté est de classer chronologiquement ces influences, de faire la part de ce qui est ancien et de ce qui l'est moins; il y a tel détail qui nous fait remonter, comme nous l'allons voir, à des périodes reculées de l'histoire de la Grèce, tel autre au contraire qui nous fait descendre jusqu'aux plus récentes impulsions imprimées à l'Occident par cet esprit asiatique toujours en mouvement.

L'écart entre ces divers ordres de faits est souvent considérable, et il est d'autant plus malaisé de le mesurer que les couches d'origine étrangère qui se sont superposées, à des époques différentes, se sont plus d'une fois pénétrées, précisément parce qu'elles étaient de même nature.

Néanmoins, il y a dans le nombre certains cas dont l'antiquité s'impose et qui suffisent à nous montrer que le Péloponèse, lui aussi, a été largement ouvert, et de bonne heure, aux idées et aux choses venues de l'Orient.

Bien entendu, le seul aspect du nom de *Satrapès* et les nécessités historiques qu'il comporte font comprendre que l'introduction de cette divinité en Grèce est loin d'appartenir à cette première phase. Mais il n'est pas sans intérêt de constater que l'Élide offrait un fonds travaillé depuis longtemps par l'action de l'Orient et éminemment propre à recevoir ce rejeton de la mythologie phénicienne.

Voici à ce sujet quelques indications que j'esquisse en passant, sans tenter aujourd'hui de les mettre en

perspective chronologique à leurs différents plans historiques. Je suis principalement le texte de Pausanias[1].

L'ancêtre fabuleux des Eléens, Éléios ou Éleus était, comme nous l'avons vu, le père du fameux Augias, qui tient une place importante dans le cycle d'Héracles[2]. Héracles conquit l'Élide avec les Argiviens, les Thébains et les Arcadiens; c'est à cette victoire qu'est due l'institution des jeux olympiques assurant à l'Élide un rôle considérable dans l'histoire de la Grèce.

Ici le héros, qui personnifie si souvent le monde phénicien, apparaît dans le rôle d'importateur d'arbres : il plante sur les bords de l'Alphée des arbres pour ombrager cette région exposée au soleil[3]. L'olivier

[1] Pausanias, liv. V, p. 227 *et seq.* (éd. Didot).

[2] La mythe des étables d'Augias nettoyées par Hercule, qui y fait passer un fleuve de l'Élide, le Ménios, le Peneios ou l'Alpheios, pourrait bien avoir eu pour point d'attache, en ce qui concerne ce dernier fleuve, la paronomasie purement superficielle, je n'ai pas besoin de le dire, de אלף, *bœuf*, et Ἀλφειός. La légende nous montre Hermès conduisant les *bœufs* dérobés à Apollon, sur les bords de l'Alphée (*Hymn. Homer.* II). On assurait encore à l'époque de Strabon (p. 208) qu'il y avait une communication souterraine entre l'*Alphée* et la source d'Arethuse dans l'île d'Ortygie, en face de Syracuse, on alléguait comme preuve que si l'on immolait des *bœufs* à Olympie (sur l'*Alphée*), la source d'Ortygie se troublait. N'oublions pas que les *bœufs* d'Apollon sont appelés *Ortygia boves* (Ovide, *Fastes*, v. 592), probablement par allusion à Délos-Ortygie. Cette prétendue communication, affirmée dans un oracle de Delphes que nous a conservé Pausanias, avait donné naissance à la fable de la nymphe Arethuse fuyant à Ortygie pour se dérober à la poursuite amoureuse du chasseur Alphée (Pausanias, p. 236).

[3] Pindare, *Olymp.* 5, 13.

sauvage et le peuplier blanc qu'il avait apportés des régions hyperboréennes et de Thesprotie étaient en grand honneur chez les Éléens.

Ce détail prend une signification particulière si on le rapproche du suivant.

Au nombre des choses remarquables de l'Élide, Pausanias cite le *byssus, qui ne pousse absolument que là et nulle part ailleurs en Grèce.* Ce byssus ne le cédait en rien, sous le rapport de la finesse, à *celui des Hébreux*, seulement il n'était pas aussi jaune, ou aussi blond[1]. Ailleurs Pausanias revient sur cette question en disant que le sol de l'Élide est très-fertile et produit le byssus, que l'on y sème ainsi que le chanvre et le lin[2]. La principale industrie des femmes des Patréens consistait à tisser avec ce byssus récolté en Élide des résilles et des vêtements[3]. Ainsi la matière avec laquelle étaient faits les habits dont on couvrait la statue de Satrapès ne venait pas de bien loin.

Quelle que soit la nature de la plante textile dont on tirait le byssus, tout le monde est d'accord pour

[1] Pausanias, p. 233 : *Θαυμάσαι δ' ἄν τις ἐν τῇ γῇ τῇ Ἠλείᾳ τήν τε βύσσον, ὅτι ἐνταῦθα μόνον, ἑτέρωθι δὲ οὐδαμοῦ τῆς Ἑλλάδος φύεται... ἡ δὲ βύσσος ἡ ἐν τῇ Ἠλείᾳ λεπτότητος μὲν ἕνεκα οὐκ ἀποδεῖ τῆς Ἑβραίων, ἐστι δὲ οὐκ ὁμοίως ξανθή.*

[2] Pausanias, p. 315 : *Ἡ δὲ Ἠλεία χώρα τά τε ἄλλα ἐστὶν ἐς καρπούς καὶ τὴν βύσσον οὐχ ἥκιστα ἐκτρέφειν ἀγαθή. Τὴν μὲν δὴ κανναβίδα καὶ λίνον καὶ τὴν βύσσον σπείρουσιν ὅσοις ἡ γῆ τρέφειν ἐστὶν ἐπιτήδειος.*

[3] Pausanias, p. 351 : *Βίος δὲ αὐτῶν ταῖς πολλαῖς ἐστιν ἀπὸ τῆς βύσσου τῆς ἐν τῇ Ἤλιδι φυομένης· κεκρυφάλους τε γὰρ ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐσθῆτα ὑφαίνουσι τὴν ἄλλην.*

reconnaître à ce tissu une origine orientale[1]. C'est le שׁשׁ hébreu.

Rien n'est mieux fait pour révéler la trace du passage des Phéniciens en Élide que la présence d'une plante de provenance aussi caractérisée.

A côté de la culture du byssus, Pausanias (p. 232) mentionne, parmi les singularités de l'Élide, le fait que les juments ne sont pas saillies par les ânes dans l'intérieur de la province, mais seulement au dehors.

Il fait encore plus loin[2], à propos des chars attelés de mulets, allusion à cette particularité dont la cause, assurait-on, était due à une certaine *malédiction* (κατάραν τινά).

Pour bien comprendre la portée de cette note de voyage de Pausanias, il convient de la comparer à une assertion d'Hérodote[3] bien plus explicite, dont elle est la copie textuelle, mais abrégée.

[1] La question de savoir ce qu'était exactement le byssus a été l'objet des plus vives controverses; le lin et le chanvre sont exclus, puisque Pausanias les distingue formellement du byssus. On sait qu'on a voulu y voir quelquefois le *coton*; le texte de Pausanias permettrait d'introduire dans la question ainsi posée une donnée expérimentale; rien de plus facile que de s'assurer si le coton peut croître sous la latitude de l'Élide.

[2] Pausanias, p. 210. Ailleurs (p. 244), il dit avoir vu, entre autres sujets représentés sur la base de la statue du Jupiter Olympien, Sélené conduisant un cheval, à ce qu'il lui a semblé; mais les Éléens disaient que c'était par un mulet et non par un cheval que la déesse était traînée; ils racontaient à ce propos une assez sotte (ἀνόητος) légende sur le mulet. Il est regrettable que Pausanias n'ait pas cru devoir nous la conserver.

[3] Hérodote (cf. Eustathe, *Odoyr. gr.*, ann. II, 297, 293) : Ἐν τῇ Ἤλιδι πᾶσα τὴ χώρη οὐ δυνατὰ γίνεσθαι ἡμιόνους, οὔτε θηλυός τοῦ

Hérodote raconte, en manifestant son étonnement, qu'il ne peut pas naître de mulets dans toute l'étendue de l'Élide et que cela n'est attribuable ni au froid, ni à quelque autre cause visible, mais provient, selon le dire des Éléens, d'une *κατάρα*. Lorsqu'arrive l'époque de la monte, on expédie les juments aux habitants circonvoisins qui les font couvrir par les ânes, et ensuite on les ramène.

Il résulte incontestablement de ces textes que les Éléens, pour des raisons d'ordre religieux, ne pratiquaient pas la mulasserie. S'agit-il d'une prohibition destinée à protéger contre un accident fâcheux les juments de race qui couraient dans les jeux olympiques, ou simplement d'une répugnance superstitieuse pour les accouplements hybrides [1]?

Quoi qu'il en soit, la même interdiction était en vi-

χώρου ἐόντος οὔτε ἄλλου φανεροῦ αἰτίου οὐδενός. Φασὶ δὲ αὐτοὶ Ἠλεῖοι ἐκ κατάρης τευ οὐ γίνεσθαι σφίσι ἡμιόνους. Ἀλλ' ἐπεὰν προσίῃ ἡ ὥρη κυΐσκεσθαι τὰς ἵππους, ἐξελαύνουσι ἐς τοὺς πλησιοχώρους αὐτὰς, καὶ ἔπειτέν σφι ἐν τῇ τῶν πέλας ἐπιεῖσι τοὺς ὄνους, ἐς οὗ ἂν σχῶσι αἱ ἵπποι ἐν γαστρί· ἔπειτεν δὲ ὀπίσω ἀπελαύνουσι.

[1] Pausanias, p. 240. On sait que la saillie de l'âne sur la jument passe pour entacher les produits des sauts ultérieurs même normaux. Les Éléens, chez qui avaient lieu les jeux olympiques, devaient être fort attentifs à tout ce qui touche à l'élève du cheval. J'ai montré plus haut qu'il devait y avoir un rapport entre cette bizarre superstition et la légende du mulet néfaste d'Oxylos, le conquérant mythique de l'Élide.

Plutarque, dans ses *Quæstiones græcæ* (éd. Didot, III, 373), s'occupe de cette coutume : Pourquoi les Éléens font-ils *saillir* les juments hors de leur territoire? se demande-t-il. C'est à tort que la traduction latine de Dübner, qui n'a évidemment pas compris à quoi l'auteur faisait allusion, dit : *cum ab equis eas conscendi volunt;* il faudrait en tout cas *asinis*. Mieux valait conserver le vague du texte que d'y

gueur chez les concurrents des Éléens pour la culture du *byssus*, chez les Hébreux, et cette interdiction, inscrite dans le Code sacré, avait également une valeur religieuse (*Lévitique*, XIX, 19) : בהמתך לא תרביע כלאים. Les Juifs, pas plus que les Éléens, ne poussaient le rigorisme jusqu'à s'abstenir de l'usage des mulets, mais il leur était défendu de se livrer à cet élevage considéré comme impie[1].

Non loin de Lepreos, ville située à l'extrémité méridionale de l'Élide (en Triphylie, vers le Samicon) et dont une tradition expliquait le nom par la *lèpre* qui affectait ses premiers habitants, coulait une rivière, l'Akidas (l'Akidôn de Strabon), *anciennement appelée* Λάδανος[2]. Pausanias avoue qu'il ne comprend

introduire une précision qui produit un véritable contresens historique.

Je crois utile de donner ici le passage de Plutarque :

Τίς ἡ αἰτία, δι' ὃν Ἠλεῖοι τὰς ἡνόδας ἵππους ἐκτὸς ὅρων ἀπάγοντες βοδίζουσιν; Ἢ ὅτι πάντων τῶν βασιλέων φιλιππότατος ἦν ὁ Οἰνόμαος, καὶ μάλιστα τὸ ζῷον ἠγάπησε τοῦτ', ἐπιρρώστου πολλὰς καὶ δεινὰ κατὰ τῶν ἵππων ἀγωνιζόντων ἐν Ἠλίδι, καὶ φοβούμενοι τὴν κατάραν ἐκείνου ἀφιστοῦντο.

On voit que Plutarque attribue cette habitude à la crainte inspirée aux Éléens par les terribles menaces d'Œnomaos, un de leurs rois fabuleux, au sujet de la monte des juments en Élide. (Remarquez toujours l'emploi de κατάρα.) L'intervention, dans cette affaire, du père d'Hippodameia, du farouche sportsman que l'on sait, s'accorderait bien avec la conjecture d'une mesure prise dans l'intérêt de la reproduction hippique.

[1] Pour les commentaires talmudiques et autres touchant cette prescription et les diverses interprétations auxquelles elle a prêté, sa signification réelle, les pénalités qui la sanctionnaient, etc. voy. Bochart, *Hierozoicon*, I, 944.

[2] Affluent de l'Anigros, dont la source sulfureuse guérissait les

pas l'origine de ce nom et qu'il ne fait que répéter ce que lui a dit un Éphésien. Strabon, lui, mentionne dans cette région non pas une rivière, mais la prairie et le tombeau de Iardanos[1].

Ce nom de *Iardanos* rappelle étrangement celui du *Jourdain*, ירדן; le *fleuve* par excellence; en Crète également, où l'on ne saurait nier l'existence d'une colonisation phénicienne et particulièrement de rapports avec la Palestine, nous avons un fleuve du même nom (près de Cydonie), et aussi en Lydie[2].

On faisait à la fameuse statue du Zeus Olympien des *onctions d'huile;* Pausanias, il est vrai, explique cette habitude, qui fait songer aux rites sémitiques, par la nécessité de préserver contre les émanations des marécages de l'Altis l'ivoire qui entrait dans le chef-d'œuvre de Phidias.

Il fait observer néanmoins que, à l'Acropole d'Athènes, on se servait d'aspersions d'eau pour un but analogue[3], tandis qu'à Épidaure on n'employait ni huile ni eau pour la statue d'Asklepios.

Dans le temple d'Olympie se voyait un grand

maladies cutanées (après l'invocation et les sacrifices de rigueur aux Nymphes anigridiennes). Cf. Strabon, p. 297 et 298.

[1] Strabon, p. 298 : *Ὁ τοῦ Ἰαρδάνου λειμὼν δείκνυται καὶ τάφος.* Cf. p. 299.

[2] *Odyssée*, III, 292; Pausanias, cf. 6, 21, 6. — Cf. Étienne de Byzance. Le Iardanos lydien semble avoir, comme le Iardanos éléen, subi une personnification mythique : Iardanos était le père d'Omphale. Notez aussi la double paronomasie de *Ἀκίδων* et *Ἰάρδανος* en Élis et de *Κυδωνία* et *Ἰάρδανος* en Crète.

[3] Ici il s'agissait de remédier à un excès de sécheresse. A Épidaure le trône de la statue était placé au-dessus d'un puits.

voile de laine de fabrique assyrienne, teint en pourpre phénicienne, donné par Antiochus et tissé peut-être sur le même métier que le voile du temple de Jérusalem, grand tapis babylonien dont Josèphe nous décrit le merveilleux travail[1] :

Ἐν δὲ Ὀλυμπίᾳ παραπέτασμα ἐρεοῦν κεκοσμένον ὑφάσμασιν Ἀσσυρίοις καὶ βαφῇ πορφύρας τῆς Φοινίκων ἀνέθηκεν Ἀντίοχος.

J'oserai même me demander si le voile du temple d'Olympie, offert par un Antiochus dont Pausanias ne précise pas l'individualité, ne serait pas par hasard le propre voile du temple de Jérusalem, enlevé du sanctuaire juif par Antiochus IV Épiphane, le grand pilleur de temples (*ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν*, Athénée, éd. Meinecke, I, 348), avec tous les autres objets de prix à l'usage du culte :

Καὶ *ἔλαβε τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν λυχνίαν τοῦ φωτὸς καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτῆς, καὶ τὴν τράπεζαν τῆς προθέσεως καὶ τὰ σπονδεῖα καὶ τὰς φιάλας καὶ τὰς θυίσκας τὰς χρυσᾶς καὶ* ΤΟ ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ *καὶ τοὺς στεφάνους, καὶ τὸν κόσμον τὸν χρυσοῦν τὸν κατὰ πρόσωπον τοῦ ναοῦ* .....*καὶ λαβὼν πάντα ἀπῆλθεν εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ* (I *Machab.*, I, 23, 24).

Cela est confirmé par Josèphe : le pillage d'Antiochus, nous dit-il expressément, n'épargna même pas les *voiles de byssus et de coccus* :

Μηδὲ τῶν καταπετασμάτων ἀπεσχόμενος ἅπερ ἦν ἐκ βύσσου καὶ κόκκου (*Antiq., jud.* XII, v. 2).

Le don fait par Antiochus est qualifié de dédicace

[1] Pausanias, p. 245. Fl. Josèphe, *Guerre juive*, p. 243.

par Pausanias (*ἀνέθηκεν*) : c'était l'habitude d'orner les temples de pareils trophées. De plus, Pausanias explique minutieusement que le *παραπέτασμα* ou la portière du sanctuaire d'Olympie, au lieu de se relever au plafond, comme celle du temple d'Artémis à Éphèse, glissait à terre de *haut en bas* à l'aide de cordages :

Τοῦτο οὐκ ἐς τὸ ἄνω τὸ παραπέτασμα πρὸς τὸν ὄροφον, ὥσπερ γε ἐν Ἀρτέμιδος τῆς Ἐφεσίας ἀνέλκουσι, καλῳδίοις δὲ ἐπιχαλῶντες καθιᾶσιν ἐς τὸ ἔδαφος.

Pausanias pouvait s'épargner cette longue description et caractériser d'un mot ce genre de portière ainsi manœuvrée : il n'avait qu'à l'appeler un *καταπέτασμα*, c'est-à-dire à employer le terme dont se servent unanimement et exclusivement les textes des Machabées et de Josèphe pour désigner les *voiles du temple* juif, et aussi l'évangile selon saint Matthieu (XVII, 51) en parlant du voile déchiré du haut jusques en bas à la mort de Jésus.

Je ferai remarquer en passant que cette observation jette un jour tout nouveau sur le sens réel du mot *καταπέτασμα*.

Mais ce n'est pas tout. A quelle divinité du panthéon grec Antiochus avait-il cru devoir spécialement vouer le sanctuaire même du dieu d'Israël spolié et profané par lui? A Zeus. Et à quel Zeus? au *Zeus Olympien* : *μολῦναι δὲ καὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεὼν καὶ προσονομάσαι Διὸς Ὀλυμπίου* (II *Mach.*, 6 : 2. — Cf. Diod. de Sic. *Ecl.* 34). Voilà où l'on allait quérir l'équivalent païen à substituer à Jéhovah. La

consécration au Zeus Olympien du voile ou d'un des voiles du trésor de Jéhovah doit cesser dès lors de nous surprendre. Les dépouilles du dieu vaincu ne reviennent-elles pas de droit au dieu vainqueur ?

Si les deux voiles sont identiques au lieu d'être semblables, s'ils ne font qu'un, l'argument que j'avais cru pouvoir tirer d'une analogie pour établir une affinité, doit, il est vrai, être écarté. Mais en revanche nous obtenons un résultat autrement important : ce ne sont plus deux objets qu'il s'agit de comparer, mais deux entités divines mises formellement en regard par les anciens eux-mêmes.

Dans le temple du Zeus Olympien on remarquait, comme à Pergame, des *βωμοί* formés par l'accumulation des cendres provenant de la combustion partielle des victimes; ces *βωμοί* vénérés sont à rapprocher des dépôts de cendres provenant de l'autel de Jéhovah, ainsi que des diverses prescriptions qui concernent ces issues sacrées des holocaustes [1].

L'accès de ces sanctuaires d'Olympie était rigoureusement interdit aux femmes vierges ou non; elles ne pouvaient s'avancer que jusqu'à une certaine limite qu'il était permis aux hommes seuls de franchir. C'est l'équivalent de la עזרת נשים [2], de la *γυναικωνίς* [3], où

[1] *Lévitique*, I, 16; IV, 12; VI, 3, 4. I *Rois*, XIII, 3. Ces cendres avaient aussi un caractère sacré : . . . τὸν βωμόν . . . οὗ τὸ πῦρ ἀγνὸν ἐν καὶ ἱερὸν σώζοντες (II *Machabées*, XIII, 8). Le bômos de Hera Olympienne était aussi un tumulus de cendres (Pausanias, p. 249).

[2] Maïoth, II, 5.

[3] F. Josèphe, *Guerre juive*, p. 243. Les femmes juives, même en état de pureté légale, ne pouvaient franchir une limite déterminée :

étaient confinées les femmes juives dans le temple de Jérusalem.

Ces Éléennes, ainsi tenues à l'écart, avaient comme compensation des cérémonies à elles singulièrement analogues à celles des Phéniciennes, des pleureuses d'Adonis et de Tammouz, מבכות את־התמוז qu'Ézéchiel (VIII, 14) nous montre dans le temple même de Jéhovah : à Élis, *à un jour fixe, lors de l'époque de la panégyris, au moment où le soleil allait achever sa carrière, les femmes, entre autres honneurs rendus à Achille, se frappaient la poitrine pour le pleurer* (*κόπλεσθαι νομίζουσιν αὐτόν*, p. 311). Cette scène de lamentation se passait auprès d'un monument qui était non pas un autel d'Achille, mais un *cénotaphe* élevé sur l'ordre d'une prophétie[1].

Cet Achille ainsi pleuré auprès de son sépulcre vide, à date fixe, au moment même où le soleil allait

παρελθεῖν δὲ ταύταις οὐδὲ καθαραῖς ἐξῆν ὃν προείπομεν ὅρον (*Id.* p. 244). Cette idée de l'impureté constitutionnelle de la femme est un trait profondément oriental. Il était également interdit aux femmes chez les Éléens de s'introduire aux jeux olympiques (elles avaient leurs jeux réservés placés sous la protection d'Héra) et de traverser les eaux de l'Alphée à de certaines époques, le tout *sous peine de mort* Pausanias, p. 236).

[1] Ce cénotaphe d'Achille est le pendant des *Memnonia* et des Saints-Sépulcres d'Adonis, vénérés en Orient et objets de fêtes équinoxiales ou solstitiales; n'oublions pas que la destinée de Memnon (le fils de l'Aurore) est mise en balance par Zeus avec celle d'Achille, pendant le combat des deux héros; cet équilibre et ce combat même établissent entre eux une espèce de dualisme, qui a pu être utilisé par l'imagination populaire, se représentant sous la forme fabuleuse d'Achille et de Memnon l'opposition symétrique des équinoxes et des solstices. Les *Ἀχίλλεια* sont presque aussi nombreux que les *Μεμνόνια*. Sur le culte d'Achille, cf. Preller, *Griech. Myth.* p. 439-441.

descendre sous l'horizon, a des allures bien équivoques et semble sortir de quelque Ἀδωνιασμός oriental bien plus que de la tradition homérique.

Auprès du temple de Hera à Olympie (p. 252), seize femmes étaient occupées à tisser le peplos de la déesse[1] et font songer aux femmes qui tissaient les tentes sacrées pour Achera dans le temple de Jehovah[2]. (Cf. le χιτών d'Apollon Amycléen tissé dans le Χιτών.)

C'est encore à Olympie (p. 248) qu'était adoré ce *Zeus Apomyios*, grâce à qui Héraclès put chasser au delà de l'Alphée les mouches importunes qui gênaient son sacrifice, ce dieu chasse-mouches auquel on a justement comparé le Baal Zeboub ou Βάαλ μυῖα de la ville philistine d'Ekron[3].

Les Éléens (p. 251) étaient grands amateurs de divinités étrangères; ils faisaient des libations non-seulement aux dieux helléniques, mais au dieu libyen, à Hera Ammonia et à Parammon. Ils avaient été consulter l'oracle de Libye à une époque très-reculée, et l'on voyait encore au temps de Pausanias dans le sanctuaire d'Ammon les autels dédiés par eux, avec inscriptions relatant l'objet de la demande, la réponse, le nom des envoyés éléens[4].

[1] Cf. Pausanias, p. 313.

[2] II Rois, VIII, 7. Cf. Ezéchiel, XVI, 16.

[3] II Rois, I, 2, 3, 16.

[4] Ἄμμωνι δὲ ἐπίκλησιν ἐστὶν ὁ Παράμων. Ainsi Parammon était un surnom d'Hermès, exactement comme Satrapès était un surnom de Kerylas. Pausanias se sert dans les deux cas alternativement des mêmes termes, ce qui place Satrapès sur le même rang que Param-

Sur le mont Kronion, auprès d'Olympie (p. 304), ceux qu'on appelait *βασίλαι* faisaient des sacrifices à Kronos au moment de l'équinoxe vernal (mois d'Élaphios); si l'on tient compte de la manière dont sont formés les noms des prêtres spéciaux tels que Corybantes et autres, on comparera K*ρόνος* = מלך = *βασιλεύς*, *βασίλης*.

Non loin de là (p. 305) étaient les ruines encore vénérées d'un ancien temple d'Aphrodite O*ὐρανία*, de celle que l'antiquité reconnaissait invariablement dans les grandes déesses orientales, de la Vénus qui était notamment adorée à Ascalon et dont le culte avait été transporté de la Philistide dans l'île de Cythère sur les côtes sud-est du Péloponèse, par Kytheros, un fils mythique de Phœnix [1].

mon. Il n'y a donc pas lieu d'être surpris si nous avons dû tout à l'heure aller demander à la Phénicie l'origine de Satrapès, puisque celle de Parammon, qui en est comme le corrélatif, nous reporte sans conteste à l'Afrique. Le Baal-Hammon et sa parèdre Tanit sont évidemment désignés par *le dieu de Libye* (חמון = חם, personnifiant la Libye ou l'Afrique?) et par la Junon Ammonienne; l'epithète Ἀ*μμωνία* semble même dérivée de l'étroite association que marque la qualification de *Pené-Baal*, constamment donnée à la Tanit libyenne. Quant à Parammon, le renseignement de Pausanias peut contribuer à faire reconnaître l'équivalent mythologique, encore indéterminé, qui correspondait dans le panthéon sémitique à l'Hermès grec. Faut-il voir dans ce Parammon une appellation bâtarde gréco-phénicienne (Π*αρὰ* + Ἄ*μμων*, *Baal-Hammon*) ou le troisième élément de la triade carthaginoise?

[1] Pausanias, III, XXIII, 1; I, XV, 5. Hérodote, I, 105. Nous aurons à revenir tout à l'heure sur la colonisation de Cythère par les Phéniciens. Le nom de K*ύθηρος* (Pausanias, VI, XXII, 7) ou K*υθήριος* (Strabon, VIII, 356) se retrouve en Élide appliqué à un fleuve, sur les rives duquel était une Héracléia.

Il faut lire aussi ce que dit Strabon[1] au sujet de l'origine orientale (Paphlagonie) des Kaukônes, peuple pélasge qui occupait une partie de l'Élide et lui avait même donné son nom. *Kaukôneia*, *Kaukônia* ou *Kaukônis*. Nous avons un héros mythique Kaukôn, fils de Poseidon et d'Astydameia, et père de Lepreus, le fondateur de Lepreon ou Lepreon[2].

On remarque dans toute cette région l'existence de noms différents pour un grand nombre de mêmes localités, villes, fleuves, etc. De telles synonymies sont généralement l'indice de la superposition ou de la juxtaposition de races hétérogènes.

X.

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE CHEZ LES PATRÉENS.

Si nous jetons un coup d'œil sur les parties du Péloponèse adjacentes à l'Élide, nous y relèverons des faits analogues montrant bien que les faits observés plus haut ne sont pas des rencontres fortuites, des accidents isolés.

On pourrait étendre cette démonstration à l'A-

[1] Strabon, VIII, 345. Hésychius appelle les Kaukônes *βαρβαρον ἔθνος*, auxiliaires des Troyens.

[2] Élien, *Var. hist.* I, 14. On montrait à Lepreon, suivant Pausanias (V, v, 5) et Strabon (VIII, 345), le tombeau de Kaukôn, probablement le père légendaire des Kaukônes, malgré une variante dans sa généalogie fabuleuse (fils de Kétaimos, fils lui même de Poseidon). Le nom de Kaukôn se retrouve aussi comme nom de rivière en Achaïe, non loin des frontières de l'Élide (Strabon, VIII, 345, 387). La ville achéenne de Dymé portait le nom de Κωκυνίς (Strabon, VIII, 387).

chaïe, à l'Argolide et autres provinces; je me bornerai ici à la faire pour les Patréens, pour ces Patréens qui adoraient Attis et avaient enseigné aux Éléens le nom et peut-être le culte du Satrapès asiatique.

Pausanias nous a conservé sur l'origine des Patréens et de la ville de Patræ en Achaïe des fables édifiantes (p. 345 et suiv.). Patræ, qui s'appelait anciennement Ἀρόη, fut fondée par un roi autochthone Eumelos, qui apprit de Triptolème l'agriculture et la civilisation. La ville fut agrandie par Patreus, qui lui donna son nom; ce Patreus, père des Patréens, était fils de Preugenès, fils d'*Agenor*, dont le nom est la personnification mythique de la Phénicie, ou plutôt d'un des contacts helléno-phéniciens.

Les Patréens, à la suite d'un sacrilége commis dans le temple de l'Artémis Triklaria, avaient dû, pour apaiser le courroux de la déesse outragée, instituer des *sacrifices humains* : c'est à cause de cette coutume sauvage que *le fleuve qui coulait auprès du sanctuaire et qui n'avait pas de nom auparavant fut appelé* Ἀμείλιχος (l'implacable). Ces sacrifices ne devaient prendre fin, aux termes d'une prophétie de Delphes, que le jour où un *roi étranger apporterait un dieu également étranger*. Cette condition se trouva remplie de la façon suivante : après la prise de Troie, Eurypylos, fils d'Euaimon, reçut pour sa part de butin *un coffre, dans lequel était enfermée la statue de Dionysos* faite par Hephaistos et donnée à Dardanos par Zeus. Eurypylos, ayant ouvert le coffre, fut frappé de folie dès qu'il eut aperçu le dieu. L'oracle de

Delphes lui dit qu'il ne pourrait recouvrer la raison qu'en consacrant le coffre et en se fixant lui-même dans le lieu où il rencontrerait des hommes *faisant des sacrifices étrangers* (θύουσιν ἀνθρώποις θυσίαν ξένην); il se mit en route. Étant arrivé à Aroe au moment où l'on allait immoler les victimes annuelles, la prophétie se trouva accomplie. Eurypylos fut guéri, et les Patréens furent affranchis de ce rite barbare; *depuis le fleuve reçut le nom de* Μείλιχος (doux, apaisé) *qu'il porte encore aujourd'hui.*

Ces sacrifices humains, étrangers à la Grèce, semblent bien appartenir au culte de *Moloch*, dont le nom même a pu être visé par le curieux jeu de mots Μείλιχος, Ἀμείλιχος[1].

[1] Cf. le *Milichus* libyen de Silius Italicus, *Pun.* III, 183, et le Διμείλιχος ou le Διὸς Μειλίχου de Sanchoniathon (éd. Orelli, p. 20). Ceux qui ont déjà proposé de rapprocher le Zeus Melichios de Moloch auraient dû s'appuyer sur ce passage de Pausanias qui est très-important, puisqu'il permet d'ajouter à une simple analogie phonétique une affinité de rite bien autrement probante. Notez que les victimes sacrifiées étaient des jeunes garçons et des jeunes filles, et que le culte du fleuve Melichos était étroitement lié à celui de l'Artemis Triclaria; chaque année les enfants des Patréens, après avoir déposé sur l'autel de la déesse les couronnes d'épis, souvenir des sacrifices abolis, allaient *se plonger dans le Melichos*, puis, couronnés de lierre, se rendaient au temple d'*Aisymnètès* (Pausanias, VII, xx, 1). La désignation des fleuves par des noms de dieux était une habitude favorite des Phéniciens, cf. le *Belus*, l'*Adonis*, le *Tamyras*, etc. En Mauritanie nous avons un fleuve, Μολοχάθ, *Mulucha*, que Gesenius explique par מלוכה, mais où il serait tout aussi naturel de voir מלך, מלכת. Ajoutons encore que Zeus Milichios était adoré à Sicyone sous la forme d'une simple pyramide qui ne serait pas déplacée à côté de la pierre conique des cultes sémitiques (Pausanias, II, xi, 6).

Ce Dionysos, enfermé dans la λάρναξ d'Eurypylos, rappelle tout à fait l'histoire d'Osiris-Adonis. La tradition des Patréens montrait sur leur territoire le lieu où Dionysos avait été en butte aux attaques des Titans, comme Osiris à celles de Set et de ses alliés. Il n'est pas jusqu'au surnom spécial de ce Dionysos, Αἰσυμνήτης, qui, parfaitement explicable par le grec[1], bien entendu, ne sonne cependant comme un vague écho d'Echmoun.

Les Patréens avaient deux temples de Sarapis, dans l'un desquels l'on montrait le tombeau d'*Aigyptos*, fils de *Belos* (p. 351); Aigyptos passait pour s'être réfugié à Aroé (Patræ) après le meurtre de ses cinquante fils.

En voilà assez pour montrer que, si les Patréens et les Éléens ont pris à la Phénicie le culte de Satrapès, ils n'en étaient pas à leur coup d'essai.

XI.

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE EN LACONIE ET EN ARCADIE.

Les côtes si profondément découpées du Péloponèse ont dû attirer de bonne heure les vaisseaux des Phéniciens, et des colonisations sporadiques ont pu se faire sur divers points favorables au débarquement et à l'établissement de ces entreprenants marins.

Cependant, si l'on éprouve quelque peine à admettre une colonisation directe des rivages de l'Achaïe

[1] Αἰσυμνήτης, chef, prince, magistrat suprême. Cf. pour le sens Σατράπης, nom enseigné aux Éléens par les *Patréens*.

et de l'Élide, on est toujours en droit de supposer que le mouvement d'importation, parti de l'extrémité sud-est du Péloponèse, a gagné de proche en proche les provinces les plus occidentales, en traversant toute la presqu'île.

Nous allons voir en effet qu'il est possible de suivre, à peu près sans interruption, comme une onde phénicienne qui, commençant à l'île de Cythère, aborde la Laconie soit par Sidé, soit par Hélos et les bouches de l'Eurotas, se propage le long de ce fleuve en remontant par Amyclée et Sparte, et a pu redescendre par l'Alphée, le grand fleuve de l'Élide.

Je n'ai pas à insister sur la présence des Phéniciens à Cythère; c'est un fait admis et parfaitement démontré [1].

[1] Sanctuaire d'Aphrodite Ourania (l'Astarte armée, dont les Phéniciens avaient enseigné le culte aux habitants de Cythère (Pausanias, I, XIV, 5; III, XXIII, 1); teintureries de pourpre, d'où le nom de Πορφύρουσα, donné aussi à l'île (Étienne de Byzance, s. v. Κύθηρα; cf. Eustathe, *Comm. sur l'Iliade*, XV, 432); port appelé Φοινικοῦς (Xénophon, *Hellenica*, IV, VIII, 7; remarquez l'existence d'un port du même nom caractéristique en Messénie, Pausanias, IV, XXXIV, 11); la petite île voisine appelée Κόβυρα (Étienne de Byz.) et semblant = קְטֹר, *petit*. On a proposé d'expliquer le nom même de Κύθηρα par קִטֹּר; on pourrait aussi penser (malgré θ = ת à כתר, כתרת, *couronne* (κίτηρα, κίδηρα, si c'est le même mot, serait une transcription d'une autre date) (comp. comme dénomination analogue Σταφάνη, ancien nom de l'île de Samos (Pline, V, 31, 37), et notes, en tenant compte de la profonde influence exercée sur la marine hellénique par la Phénicie (*Horus et saint Georges*, p. 33, 2), qu'on trouve Κοθόρα (= Κόβυρα) à côté de Σταφανωμένη et Σταφανοῦσα comme noms de vaisseaux (Böckh, *Urkunden über d. Seew. des att. Staats*, IV, 68; XVI b, 91).

De Cythère aux côtes de Laconie, il n'y a qu'un pas.

A la pointe sud de la Laconie, au promontoire de Malea, nous rencontrons une ville maritime, Σίδη[1], nommée, selon Pausanias, d'après une certaine *Sidè*, fille de Danaos[2], qui se confond avec *Sidè*, femme de Belos, mère de Danaos et d'Aigyptos[3], ainsi qu'avec une autre *Sidè* encore, fille de Belos et *mère éponyme de la ville phénicienne de Sidon*[4].

Toutes ces cités homonymes semées sur les côtes de la Méditerranée, de la mer Noire, de la mer Rouge : Σίδη de Laconie, Σίδη de Pamphylie, Σίδη du Pont avec son territoire Σιδήνη, Σιδήνη de Lycie, Σιδήνη de Troade, *Sida* (*Syda* de la Table de Peutinger) du territoire de Carthage; probablement aussi Σιδοῦς près de Corinthe, Σιδοῦς près de Clazomène, Σιδοῦς (Σιδόνιος d'Hésychius?) sur la mer Rouge, Σιδοῦς de Pamphylie, Σίδουσσα d'Ionie, Σιδωνία de Troade, peut-être même Σίδαι de Béotie, m'ont l'air d'être des filles plus ou moins immédiates de la grande métropole phénicienne de *Sidon*. (Cf. צר et צרן[5].)

[1] Scylax, 46.

[2] Pausanias, III, XXII, 11.

[3] Jean d'Antioche, *Fragm.* VI, 15.

[4] Eustathe, *Comm. sur Den. le Pér.* 912. Rapprochez le Σίδος, fils d'Aigyptos (Suidas, *s. v.* Μελχισεδέκ). Sidon apparaît dans la Bible (*Genèse*, X, 15) aussi sous la forme d'un héros éponyme, fils aîné de Chanaan, autrement dit de Phœnix (Χνᾶ = τοῦ Φοίνικος, Sanchon. p. 40). Pour Sanchoniathon, Σιδών est une *femme*, sœur de *Poseidon* (!).

[5] Le nom de Σίδη s'explique en grec par *grenade*; mais l'origine

Au fond du golfe de Laconie, non loin de l'embouchure de l'Eurotas, à environ 300 stades de Cy-

de ce fruit, qui a d'ailleurs un autre nom Poa, nous reporte forcément à l'Orient, et le mot même n'a pas en grec d'étymologie satisfaisante. Les rapprochements sanscrits tentés par Benfey (*Griechische Wurzellexicon*, p. 447) ont un caractère éminemment conjectural et ne sauraient être une objection sérieuse. G. Curtius a laissé prudemment de côté ce mot réfractaire, il ne figure même pas à l'index de son ouvrage (5e édit.). Le *malum punicum* a fort bien pu se présenter à une certaine époque (suprématie maritime des Sidoniens) comme *malum sidonicum* ou *sidonium*. Σιδόνιος est du reste fréquemment synonyme de Φοίνιξ, *phénicien*, chez les auteurs grecs, et *sidonius* l'est même de *punicus* ou *poenus*, *Carthaginois*, dans Silius Italicus (I, 10, 17, 217). Pour l'assimilation complète du fruit ou de l'arbre et du qualificatif ethnique ou géographique qui le désigne, comp. Φοίνιξ — palmier et datte; *persicum*, pêche, *cerasum*, cerisier, et plus récemment en arabe برتقال, orange (*portugallo*, *Portugal*. — Cf. Essence de *Portugal* — extrait des zestes frais de l'orange), etc. Les Σιδούντια μηλέα (Ath. III, 82, 2) ne se rapportent peut-être qu'en apparence à la ville de Σιδοῦς (génit. Σιδούντος). L'expression de Suidas, Σιδέιος καρπός, et surtout les passages suivants, seraient assez favorables à cette manière de voir : *κνιδέιος καρπός, ἤγουν ὁ τῆς κνίδης, καὶ σιδέιος κλάδος ὁ τῆς σίδης* (Theognost. Can. p. 54, 32). — *Σιδέιος δὲ τῆς σίδης καρπός* (Zonaras, p. 1641), etc. : *Σίδη... ἐξ οὗ καὶ σιδέιος καρπός* (*Etym. Gud.* p. 500, 28). On ne peut s'empêcher, en effet, en dépit même des explications alléguées par ces auteurs, de rapprocher *κνιδέιος καρπός* du nom de la ville de Knide (cf. *κνίδιος κόκκος*), et, partant, *σιδέιος καρπός* de Σίδη. Il faut à ce propos se rappeler cette curieuse histoire de la grenade d'Epaminondas racontée par Athénée (15, 650) : cette anecdote nous montre le nom de la ville béotienne Σίδη expressément interprété par celui du fruit, et nous apprend en outre que le mot *σίδη* appartenait en propre au dialecte *béotien*, tandis que Poa ou Poa était le mot athénien : n'est-il pas significatif de voir ce terme, auquel j'ai été amené à attribuer une origine phénicienne, exclusivement employé dans une contrée où la tradition antique et la critique moderne sont depuis longtemps d'accord pour constater une colonisation phénicienne directe?

Enfin le fait admis par les critiques (Boekh, *Pind.*, 2, p. xvi-

thère, une simple promenade pour les galères phéniciennes, s'élevait l'antique ville de Hélos, patrie des Hilotes, qui n'était plus à l'époque de Strabon qu'une humble bourgade[1].

Hélos semble avoir pris en réalité tout simplement son nom de la région marécageuse dans laquelle elle était située : ἕλος (cf. l'expression même employée par Strabon pour qualifier cette région, ἑλῶδες). La fondation en était néanmoins attribuée à un héros éponyme, Ἕλιος, suivant Strabon, Ἕλειος suivant Apollodore (2, 4, 5, 7) et suivant Pausanias (3, 20, 6). Cet Hélios ou Héleios fabuleux était considéré comme le plus jeune des *fils de Persée*, —

que Σίδιος, surnom du grammairien Dionysios, est une mauvaise lecture pour Σιδώνιος, n'en offre pas moins pour nous un certain intérêt.

Il est assez embarrassant dans cette hypothèse de rendre compte, je le reconnais, de la variante Σίϐδη et Σιϐδιόν pour Σίδη et Σιδιόν; ces formes sont enregistrées par les lexicographes (Hesychius et *Etymol. mag.*). Σίϐδη se rencontre une fois dans Callimaque (*Lavacr. Pall.* v. 28) : ἢ ῥόδον ἢ σίϐδος κόκκος ἔχει χροϊάν. Mais si la réalité de cette forme était démontrée, elle ne constituerait pas une moindre objection contre l'étymologie indo-européenne proposée par Benfey, ainsi que ce savant l'avoue lui-même (*l. c.*). J'ajouterai, en m'appuyant sur une observation générale de G. Curtius (*Grundzüge der Griech. Etymol.*, p. 638), que le groupe βδ représente un β primitif et non un δ; nous devrions donc avoir une forme σίϐη et non σίδη, comme nous avons μόλυϐος et μόλυϐδος et non μόλυδος.

Il nous resterait toujours d'ailleurs la ressource d'admettre que deux mots d'origine absolument différente, d'une part σίϐδη, de l'autre un adjectif ethnique (dérivé de Sidon), auraient été rapprochés par une de ces assimilations vulgaires si fréquentes : il en serait résulté le compromis σίδη.

[1] Strabon, p. 312, édit. Didot : Εἶθ' ἑλῶδες ὑπέρκειται χωρίον καὶ κώμη Ἕλος· πρότερον δ' ἦν πόλις.

ici il faut faire attention, nous commençons à mettre le pied sur un terrain franchement oriental, — du Persée Apollonien, dont l'identification, sinon l'identité avec le dieu phénicien *Reseph*, peut, je crois, être aujourd'hui tenue pour certaine (cf. mon mémoire sur *Horus et saint Georges*).

Pausanias parle expressément de *la colonisation* de cette ville par Heleios : τοῦτο φασὶ μὲν Ἕλειος νεώτατος τῶν Περσέως παίδων. Notons, chemin faisant, que l'asservissement des Hilotes par les Lacédémoniens s'expliquerait d'autant plus facilement si l'on admettait que les vaincus appartenaient, ethniquement ou politiquement, à une race étrangère[1].

Un vers d'Homère cité par Strabon et Pausanias mentionne, côte à côte dans l'énumération des navires lacédémoniens, Hélos et Amyclée, la ville fameuse de Laconie située sur le cours supérieur de l'Eurotas, un peu au-dessous de Sparte :

Οἵ τ' ἄρ' Ἀμυκλὰς εἶχον Ἕλος τ' ἔφαλον πτολίεθρον[2]

Cette association est bien significative si l'on réfléchit que la ville d'Amyclée était surtout célèbre par son sanctuaire d'Apollon Amycléen, Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος, et que nous avons des inscriptions collatérales, grecques et phéniciennes, provenant de

[1] Comparer l'expulsion par les Lacédémoniens des Kynouréens qui descendaient des Argiviens et avaient pour fondateur Kynouros, fils de *Persée* (Pausanias, p. 127). Ce Κύνουρος, fils de Persée, pourrait bien n'être qu'une variante du Κύπρος syrien ou chypriote, fils d'Apollon (= Reseph).

[2] *Iliade*, II, 584.

Chypre, où le *Reseph-Mikel* se présente comme le correspondant de cet Apollon Amycléen[1]! Or Reseph est d'autre part l'équivalent du Persée dont nous retrouvons un fils à Hélos.

Le Reseph-Mikel phénicien me paraît donc avoir laissé des traces bien nettes de son passage le long du cours de l'Eurotas, depuis Hélos jusqu'à Amyclée.

De quelque façon qu'on veuille expliquer ces rapports mythologiques, on ne saurait se soustraire à la nécessité d'admettre un contact entre cette partie du Péloponèse et le monde phénicien.

Pour achever d'établir l'intimité de ce contact et en mesurer l'étendue, je rappellerai que l'Apollon Amycléen, ayant revêtu un aspect spécialement choronomastique, devient un personnage Ἀμύκλας, fondateur et parrain de la ville, et que cet Amyklas est le propre fils du non moins fabuleux Λακεδαίμων, fondateur de Sparte.

[1] L'Apollon tératologique à quatre mains et à quatre oreilles, qui apparut aux Lacédémoniens pendant une bataille auprès d'*Amyclée* et auquel on avait élevé une statue sous cette forme monstrueuse, si contraire au génie grec, est d'une barbarie tout orientale (*Fragm. hist. græc.* II, 627). Ce témoignage de Sosibios conservé par Zenobios, dans son recueil de proverbes, 1, 54, a d'autant plus de valeur que Sosibios était Laconien. M. Foucart signale et décrit un bas-relief d'époque récente provenant de Sparte et semblant représenter ce dieu binaire (*Voy. arch. de Ph. Le Bas*, sect. IV, 1, n° 180). Il y a peut-être à rechercher dans cette conception plastique la combinaison abrégée de Reseph-Mikel avec sa parèdre Anat(= Artémis): d'après Ross qui décrit le monument aujourd'hui perdu (*Archæolog. Aufsætze*, II, 659, n° 21), la figure aurait eu un caractère féminin

Avec cette filiation d'Amyklas et de Lakedaimon, nous gagnons Sparte[1].

pommier; l'arc constaté par Boss est l'arme ordinaire d'Anat. Cela rappelle ces accouplements divins que le génie asiatique se plaisait à figurer sous la forme plus énergique de l'hermaphroditisme (p. ex. la Vénus barbue et mâle de Chypre). — Le surnom de *Κουρεῶτος*, équivalent de *Ἡφαίστιος*, que, suivant Hesychius (*s. v.*), les Laconiens donnaient à cet Apollon tétrachère, serait bien d'accord avec notre manière de voir. Cf. sur ce même Apollon Hesychius *s. v.* *Κυπαρίσσιος*; voy. encore Libanius, *Antiochicos*, t. p. 340, *ed.* Reiske. Le Kronos phénicien avait *quatre* yeux et *quatre* ailes (Sanchoniathon, p. 38).

[1] Étienne de Byz. *s. v.* Λακεδαίμων, Apollod. III, x, 3. Pausanias, III, i, 3; VII, viii, 15; Pindare, *Pythiques*, III, 14. — Un fait passé jusqu'ici inaperçu et qui achève de mettre en relation directe Lacédémone et Chypre, déjà reliées par l'équation Beseph Mikel = Apollon Amycléen ou Amyklas, c'est l'existence en Chypre même d'une *Lacédémone* homonyme de l'illustre cité spartiate (Étienne Byz. *loc. cit.*); nous avons donc là le représentant topique du *Lakedaimon père d'Amyklas* - *Mikel*. Remarquez encore les répliques géographiques : Ἄσινη (fille de Lakedaimon), ville de Laconie, d'Argolide, de Messénie, de *Chypre* et de Cilicie. Ainsi nous retrouvons en Chypre, sous forme chorographique, notre famille mythique au complet : *Lakedaimon*, *Amyklas* et *Asine*.

Ces coïncidences sont tellement frappantes qu'il n'est peut-être pas trop téméraire de se demander, aujourd'hui que la présence et l'action d'un élément oriental dans le Péloponèse tendent à s'imposer à nous, s'il ne faut pas voir dans l'assimilation de *Mikel* et d'Amyklas plus qu'un simple rapprochement paronomastique, s'il ne se cache pas là une réelle identité, si, par conséquent, il n'y a pas lieu d'admettre que le nom même et la fondation de la ville d'Amyclæ sont phéniciens au même titre que le nom et la colonisation de Cythère. Le mot סגן, qui sert d'attribut à Beseph, peut s'expliquer de bien des manières par le vocabulaire sémitique; j'ai eu moi-même occasion d'ajouter sur ce point quelques conjectures aux conjectures déjà proposées (*Horus et saint Georges*); dans le nombre il serait facile de déterminer des sens convenant à un nom topique : on pourrait aussi, en comparant סגלה (Ezéchiel, XIII, 19) à סגלה,

A Sparte le culte de l'Apollon Amycléen occupait une place considérable[1].

Le héros éponyme Σπαρτός était fils d'Amyklas et père de Lelex[2]. Lelex, personnification des Lélèges, premier roi autochthone de Laconie, nous reporte soit du côté de la Carie[3], soit du côté de l'Afrique (fils de Libyé et de Poséidon, venu d'Égypte[4]).

Je ne saurais passer sous silence, parmi les personnages appartenant à cette période fabuleuse de l'histoire de la Laconie, un certain Οἴβαλος, fils de Kynortas, fils d'Amyklas, qui régna à Sparte et dont il ne nous serait pas difficile d'expliquer le nom si

être tenté de songer à quelque vocable relatif à la pourpre, au *venenum Amyclaeum* de Martial. N'oublions pas que la pourpre de Laconie le disputait à la pourpre tyrienne : Horace parle des *Laconicas purpuras*. Ἀμύκλαι a d'ailleurs eu les aventures de ces noms de villes promenés à la traîne dans la Méditerranée par la colonisation phénicienne : témoin l'Ἀμύκλαι du Latium, de taciturne mémoire (Serv. *Comment.* Virg. *Énéide*, X, 564), et Ἀμύκλαιον, ville et port de Crète (Étienne de Byz. *s. v.*). Ce dernier nom, qui ressemble fort à l'Ἀμυκλαῖον d'Amyclée, où l'on adorait l'étrange Apollon décrit par Pausanias, peut très-bien être en tout cas quelque sanctuaire crétois de Reseph-Mikel. A côté de l'Ἀμύκλαι du Latium, nous avons dans Isigone une Μυκλαία λίμνη, où la forme du nom, sans A prosthétique, correspond tout à fait à מכל. On peut se demander même si le nom du promontoire carien de Mycale, Μυκάλη, en dépit des étymologies grecques proposées, ne confinerait pas par quelque point à ce groupe de noms.

[1] Pausanias, III, x, 8. Cf. l'avant-dernière note.

[2] Étienne de Byz. *s. v.* Λακεδαίμων. Doublé d'une Σπάρτη, fille d'Eurotas, femme de Lakedaimon (Pausanias, II, xvi, 4; III, i, 2; xviii, 8; Apollod. III, x, 3).

[3] Pausanias, III, i, 1.

[4] Pausanias, VII, ii, 8; *Iliade*, X, 429 et *al.* etc.

nous étions autorisé à nous adresser au phénicien[1]. Pour achever de le caractériser, notons qu'il épouse *Gorgophoné, la fille de Persée*[2].

Une autre légende, jouant sur le sens de Σπαρτός (semé), attribue l'origine du nom de Sparte aux Σπαρτοί chassés de Thèbes, c'est-à-dire aux hommes nés des dents du dragon semées par Cadmus; je ne retiens de cette fable que l'intervention du nom de Cadmus à titre d'indice phénicien incontestable[3].

Enfin nous ne pouvons pas, tout en ne nous en servant qu'avec la réserve qu'il comporte, négliger le bizarre incident relaté dans le livre Ier des *Machabées*, ch. XII, 5-23[4]; je veux parler de la correspondance échangée entre Jonathan, grand-prêtre, et Sparte, et de l'alliance conclue entre les Juifs et les

[1] Pausanias, I, XXVIII, 6; XLIV, 3; III, XII, 5.

[2] Pausanias, III, I, 3; Apollod. III, X, 3, etc. Les auteurs anciens ne s'accordent pas toujours sur le degré de parenté de ces personnalités mythiques, mais peu importe; l'essentiel est qu'ils les localisent en Laconie et établissent entre eux des filiations. Cet Oibalos qui aurait donné son nom à toute la Laconie, Οἴβαλος, se présente par moments comme une doublure d'Amyklas, par exemple lorsqu'il est comme lui père de Hyakinthos, le jeune héros si en honneur à Amyklée (Lucien, *Dial. Deor.* 14; Hygin, *fab.* 271).

[3] Étienne de Byz. s. v. Σπάρτη; Eustathe, 294, 31.

[4] Comp. aussi la lettre des archontes spartiates à Simon, I *Machabées*, XIV, 16-23, cf. Fl. Josèphe, *Antiq. jud.* XII, 4 *et seq.* D'après Iolaus, cité par Étienne de Byzance, les Juifs descendaient d'un certain *Spartôn*, qui vint de Thèbes pour accompagner Dionysos dans son expédition (cf. le Spartôn père de Mykénéus, frère de Phoroneus). Il résulte en tout cas de I *Mach.* XV, 23 qu'il y avait une colonie juive à Sparte, ou auprès de Sparte, à l'époque de Ptolémée Évergète.

Spartiates, alliance ayant pour base l'existence d'une prétendue *communauté d'origine*.

Une lettre du roi Oniares, Aréios ou Areus, à Onias, citée par Jonathan, déclare que, d'après un écrit, *les Juifs et les Spartiates sont frères et appartiennent à la race d'Abraham*: *εὑρέθη ἐν γραφῇ περί τε τῶν Σπαρτιατῶν καὶ Ἰουδαίων ὅτι εἰσὶν ἀδελφοὶ, καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραάμ.*

Si l'on accepte ce renseignement, même sous bénéfice d'inventaire, on peut au moins en conclure qu'on avait encore, au IIe siècle avant Jésus-Christ, l'obscure conscience de certaines attaches entre la Syrie et la Laconie.

L'Eurotas, que nous avons remonté en suivant ce sillage asiatique, nous conduit en Arcadie jusqu'aux sources de l'Alphée, qui nous permet à son tour de traverser l'Élide et de regagner ainsi, sans discontinuité, le terrain qui fait l'objet spécial de cette étude. Les deux fleuves naissent en effet tout près l'un de l'autre à Aséa, village du territoire de Mégalopolis[1].

On n'aurait pas de peine à trouver en Arcadie la matière d'observations analogues à celles que nous avons été amené à faire pour l'Élide, l'Achaïe et la

[1] Strabon, p. 295 : *Ῥεῖ δ' ἐκ τῶν αὐτῶν τόπων, ἐξ ὧν καὶ ὁ Εὐρώτας· καλεῖται δὲ Ἀσέα, κώμη τῆς Μεγαλοπολίτιδος, πλησίον ἀλλήλων ἔχουσα δύο πηγὰς, ἐξ ὧν ῥέουσιν οἱ λεχθέντες ποταμοί· δύντες δ' ὑπὸ γῆς ἐπὶ συχνοὺς σταδίους ἀνατέλλουσι πάλιν, εἶθ' ὁ μὲν εἰς Λακωνικὴν, ὁδ' εἰς τὴν Πισᾶτιν κατάγεται.* Les Arcadiens entraient pour un tiers dans la population de la Triphylie, province de l'Élide. Nous avons vu le culte d'Attis en Arcadie.

Laconie. Mais ce serait sortir beaucoup trop des limites d'un simple aperçu. Je ne citerai qu'un fait, mais des plus probants, et je m'y appuie avec d'autant plus de confiance que je l'emprunte à un helléniste, à une autorité dont personne ne mettra en doute la prudence et le savoir[1]. M. P. Foucart a relevé à Mantinée une dédicace à un *Ζεὺς Κεραυνός* dont il fixe la date, d'après l'aspect épigraphique des caractères, au moins à la première moitié du ve siècle avant notre ère. C'est un *Zeus foudre* et non pas un *Zeus tonnant* (*Κεραύνιος*). « Je ne doute pas, dit M. Foucart, que Zeus Keraunos ne soit d'origine orientale. » Il rapproche cette conception non hellénique de la foudre personnifiée, divinité elle-même et non pas simple attribut de la divinité, de divers précédents fournis par les cultes orientaux, et spécialement de ce même dieu phénicien de Chypre, Reseph, dont je viens de signaler à Amyclée la présence formelle[2]. M. Foucart pencherait à considérer ce fait et d'autres similaires comme le résultat d'influences asiatiques, particulièrement cariennes, agis-

[1] *Voyage arch. de Ph. Le Bas*, cont. par W. H. Waddington et P. Foucart, 2e partie, sect. VI, *Arcadie*, IV *bis*, *Mantinée*, 352 a. — Voy. aussi à ce sujet les savantes et ingénieuses remarques de M. Weil dans la *Revue archéologique*, juillet 1876, 50 et 51.

[2] Je pourrais encore citer comme un trait sémitique des cultes arcadiens l'adoration de certains dieux sous forme de statues tétragonales (Pausanias, VIII, XXXV, 6; XLVIII, 6), de trais bétyles apodes, acéphales, de simples pierres equarries, parfois avec des rudiments de bras rapportés, comme est l'Athanaos de Mantinée, décrite par M. P. Foucart (*op. cit.* 2e partie, sect. VI, *Arcadie*, IV *bis*, *Mantinée*, n° 352 *d*).

sant à de hautes époques sur la Grèce; je crois qu'il convient de faire dans ces influences une large part au peuple qui a exercé à un certain moment sur tout le bassin méditerranéen une domination comparable à celle de la Grèce et de Rome. Le monde antique compris dans cette aire géographique a été frappé, et non moins profondément, au coin phénicien, avant de l'être au coin hellénique et latin.

XII.

CONCLUSIONS.

Je le répète, afin qu'on ne se méprenne pas sur le sens et la portée des réflexions qui précèdent, le culte de Satrapès n'a certainement rien de commun, au point de vue chronologique, avec ce vieux fonds d'orientalisme que nous avons vu s'étendre sur presque toute la surface du Péloponèse; il est clair, encore un coup, que ce culte appartient à la série des apports plus récents; mais il n'était pas inutile de montrer que les emprunts faits à l'Orient par une des parties de la Grèce qui semblait devoir le moins à cet antique créancier de la civilisation n'ont, pour ainsi dire, jamais cessé, et qu'il y a toujours eu entre le Péloponèse et la Phénicie comme un compte courant d'idées, de formes mythologiques et de matières commerciales, où l'importation du dieu Satrapès doit être inscrite à la suite.

Aucun monument n'est plus propre que l'inscription de Ma'âd, rapprochée du passage de Pausanias, à

nous faire toucher du doigt ce vaste syncrétisme religieux qui, préparé par des échanges séculaires, commence à s'opérer dans le monde antique aux environs de l'ère chrétienne et va avoir pour principal véhicule cet autre syncrétisme politique que l'on appelle l'*unité de l'empire romain*.

Quoi de plus instructif en effet que cette dédicace grecque, outrageusement défigurée par un lapicide sémitique, datée de la victoire d'Auguste à Actium, faite sur la côte de Syrie, par un Phénicien, fils d'un autre Phénicien adorateur d'un dieu égyptien, en l'honneur d'une divinité locale affublée d'un nom helléno-perse, et dont il nous faut aller chercher l'explication au fond du Péloponèse! La Phénicie, l'Égypte, la Perse, la Grèce et Rome semblent s'être donné rendez-vous dans ce texte de quelques lignes.

En résumé, on peut tirer avec une certaine confiance, de cet ensemble de remarques, les conclusions suivantes :

1° Θαμές = תאם, תם ou ת (Θάνος);

2° Ἀδδουσιδος = עבדסב,

3° Σιδος = Seb, dieu égyptien;

4° Rapports du Satrapès d'Élis et du Satrapès de Ma'âd, qui, fort obscurs jusqu'ici parce qu'ils restaient isolés, s'éclairent sensiblement une fois rapprochés;

5° Traces nombreuses dans le Péloponèse d'une influence orientale, particulièrement phénicienne, qui s'y est fait sentir à diverses reprises.

Observation sur la note n° 5 de la page 224 (Σίδη).

Il faut consulter, au sujet de la *grenade*, V. Hehn's *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 2e édit. p. 203 et suiv. et p. 515. Ma note était déjà rédigée quand j'ai pu avoir, grâce à une obligeante communication de M. P. Baudry, connaissance de cet ouvrage. La lecture des pages consacrées à cette question par M. Hehn ne peut que me confirmer dans mon opinion sur l'étymologie de Σίδη; M. Hehn renonce comme M. Curtius à chercher à ce mot une origine hellénique; il le croirait volontiers carien ou phrygien, mais il ne précise pas autrement. Ce mot semble donc définitivement abandonné par la philologie indo-européenne; il revient alors de droit aux orientalistes.

LE CONTE

DU

PRINCE PRÉDESTINÉ,

TRANSCRIT, TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR M. G. MASPERO.

Le *Conte du Prince prédestiné* est l'un des ouvrages que renferme le papyrus Harris n° 500, récemment acquis par le British Museum. Il a été découvert et traduit en anglais par M. Goodwin [1], analysé rapidement par M. Chabas, d'après la traduction de M. Goodwin [2]; mais le texte égyptien n'a jamais été publié jusqu'à présent. MM. Maisonneuve et Leclerc en ont fait prendre par M. Mansell une photographie qu'ils m'ont remise, et d'après laquelle j'ai pu exécuter la transcription hiéroglyphique.

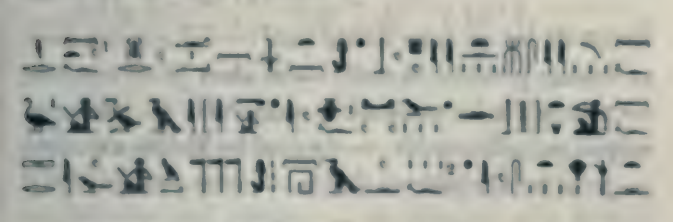
On dit que le manuscrit était intact au moment

[1] Lu le 4 mars 1874, à la Société d'archéologie biblique, publié bientôt après dans les *Transactions* de cette Société, t. III, p. 349-356, et dans les *Records of the Past*, t. II, p. 153-160. C'est M. Goodwin qui a donné au récit ce titre de *Conte du Prince prédestiné* [*Tale of the doomed Prince*], sous lequel il est connu dans la science.

[2] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1874, p. 118-120.

de la découverte; il aurait été mutilé, quelques années plus tard, par l'explosion d'une poudrière qui renversa en partie la maison où il était en dépôt, à Alexandrie d'Égypte. On pense qu'une copie, dessinée par M. Harris avant le désastre, a conservé les parties détruites dans l'original; mais personne ne connaît pour le moment l'endroit où se trouve cette copie. Dans son état actuel, le *Conte du Prince prédestiné* couvre quatre pages et demie. La dernière ligne de la première, de la seconde et de la troisième page, la première ligne de la seconde, de la troisième et de la quatrième page, ont disparu en partie. Toute la moitié de droite de la quatrième page, à partir de la ligne 8 jusqu'à la ligne 14, est effacée ou détruite presque entièrement. Enfin la cinquième page, outre quelques déchirures de peu d'importance, a perdu sur la gauche le tiers environ de toutes ses lignes. Néanmoins, le ton du récit est si simple et l'enchaînement des idées si facile à suivre, qu'on peut combler la plupart des lacunes et restituer la lettre même du texte. L'écriture est d'ailleurs petite et rapide; elle se rapproche plus du type Anastasi I, 348, de Leyde, que du type Sallier II ou Anastasi IV de Londres. Elle renferme un assez grand nombre de formes très-curieuses, souvent presque identiques aux formes démotiques, ⲅ pour ⲅ, ⲅ en démotique, ⲅ pour ⲅ, ⲅ en démotique, etc. J'inclinerai donc à placer sinon la composition du conte, au moins la rédaction du manuscrit, vers la fin ou le milieu de la XXe dynastie au plus tôt.

On ne saurait trop admirer la science et l'habileté dont M. Goodwin a fait preuve en interprétant ce conte. La traduction que je propose diffère de la sienne par le détail ; travaillant moins vite, j'ai pu laisser moins de lacunes à combler. La langue dans laquelle l'auteur anonyme a rédigé son œuvre est claire, aisée, presque triviale d'allure, très-propre à servir de texte d'analyse aux personnes qui débutent dans l'étude de l'égyptien.



Il y avait une fois un roi, — à qui ne naissait pas d'enfant mâ[le. — Son cœur en fut tout attristé, — et] il [demanda] un garçon aux dieux. — Ils décre-

[1] Le début du Papyrus d'Orbiney donne une formule analogue, , peu distincte dans le fac-simile, mais bien reconnaissable sur l'original.

[2] Litt. « un enfant aux dieux, *en son lieu*. » La lacune renferme les dernières lettres du mot , les premières d'un verbe de prière et, entre les deux, une courte formule de trois ou quatre mots au plus. Je me suis laissé guider dans la restitution par le sens général, et aussi par l'usage constant des contes populaires. La rhétorique des contes populaires veut, en effet, qu'un roi qui n'a pas d'enfant mâle s'en affige avant de s'adresser à Dieu pour en avoir un. La locution , « étant son cœur mauvais », qu'on trouve à la ligne 5, remplit juste la lacune, une fois qu'on a réservé la place nécessaire aux lettres de

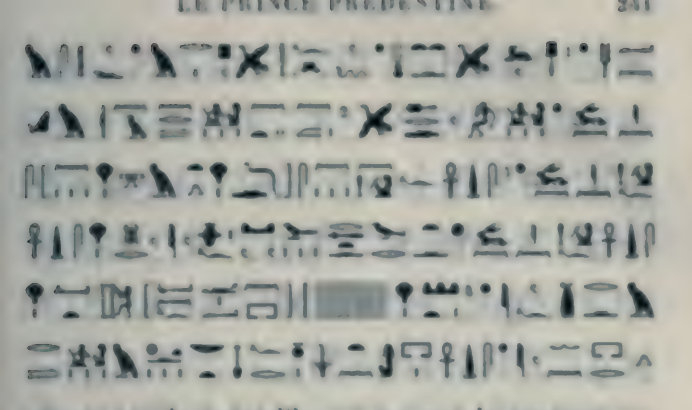
tèrent de lui en faire naître [un], — il coucha avec sa femme pendant la nuit, — et alors [elle] conçut : — accomplis les mois de la naissance, — voici que naquit un enfant mâle. — Quand les Hathors vinrent — pour lui destiner un destin, — elles dirent : « Qu'il

et au verbe de prière. Ce verbe ne saurait être autre chose que (Brugsch, *Dict.* p. 1190) ou (Brugsch, *Dict.* p. 1632), les seuls parmi les mots de cette classe qui aient pour déterminatif constant ou devant .

[1] La lacune est complétée d'après le passage correspondant du Papyrus d'Orbiney (pl. XVIII, l. 4-8) : , « Et elle sentit qu'elle concevait. »

[2] J'expliquerai plus loin le rôle que jouent les Hathors; pour le moment, il suffit de savoir qu'elles sont l'analogue des fées marraines des contes populaires.

[3] Pour le sens *destin, attribuer un destin*, de la racine , , voir le commentaire. M. Goodwin traduit exactement : « When the Hathors came to greet him at his birth, they said that he would either die by a crocodile, a serpent, or a dog » (p. 351).



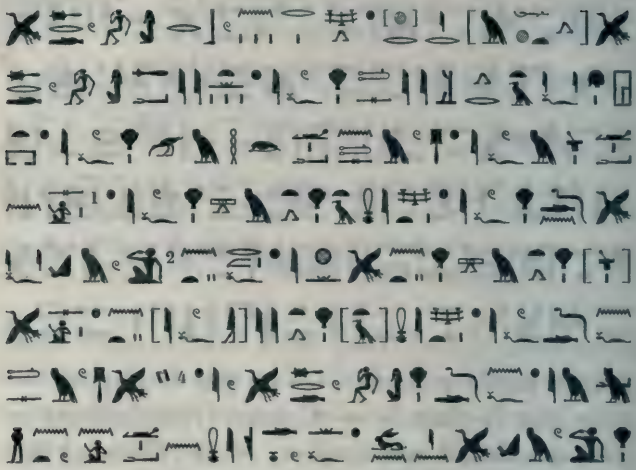
meure par le crocodile, — ou par le serpent, — voire par le chien ! » — Comme [l']entendirent les gens qui étaient avec l'enfant, — ils [l']allèrent dire à Sa Majesté, v. s. f. — [et] Sa Majesté, v. s. f. en eut le cœur tout attristé. — Sa Majesté, v. s. f. [lui] fit con[struire une maison] — élevée (?) sur la montagne, — garnie d'hommes et de toutes les bonnes choses du logis du roi, v. s. f., — car l'enfant n'en

[1] Le scribe avait d'abord passé ⲭ ⲥ ⲧ ; il a ensuite intercalé ces deux mots dans l'entre-ligne.

[2] La préposition ⲛ a remplacé dans cette locution la préposition ⲉ plus usitée aux époques antérieures. ⲛ est l'origine de la préposition copte ⲛⲉⲙ, avec.

[3] ⲧ ⲁ ⲡ, « v. s. f. », est l'abréviation de la formule « *vie, santé, force!* », que l'on met après le nom ou le titre des Pharaons.

[4] La lacune est comblée presque entièrement au moyen du passage parallèle de la planche II, l. 4. ⲡ ⲁ ⲛ ⲛ ⲉ ⲙ ⲉ ⲛ ⲉ ⲙ ⲉ ⲛ ⲉ ⲙ ⲉ



sortait pas. — Et [quand] l'enfant fut grand, — il monta sur le faîte de sa maison, — et aperçut un chien qui marchait derrière un homme, — qui allait sur la route. — Il dit à son page qui était avec lui : — « Qu'est-ce qui marche der[rière] l'homme — qui chemine sur [la] route ? » — Le page lui dit : — « C'est un chien ! » — L'enfant lui dit : — « Qu'on m'en apporte un tout pareil ! » — Le page l'alla

[1] Le groupe , est suivi dans l'original d'un sigle qu'on trouve assez fréquemment dans d'autres papyrus de la même époque. (Cf. *Papyrus Harris 500*, verso, P. II, l. 7.) Ce sigle paraît n'être qu'une abréviation cursive du groupe , lui-même, qui devint une sorte d'idéogramme du sens *individu, homme*, et finit par être employée comme déterminatif du groupe ,.

[2] Sur cette forme grammaticale, voir *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 76, note 3, et *Zeitschrift*, 1877, p. 111-113.

redire à Sa Majesté, v. s. f., — et Sa Majesté v. s. f. dit : — « Qu'on lui amène un jeune chien courant, — [afin qu'il ne] s'afflige [point] [1] » — Et on lui amena le chien.

Et, après que les jours eurent passé là-dessus, — quand l'enfant eut pris de l'âge — en tous ses

[1] Le mot n'est ni dans Birch, ni dans Brugsch. Pierret (*Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 618) le donne, d'après E. de Rougé, avec la traduction *frémir (?)*, dans la phrase : (Lepsius, *Denkm.* III, 107 a), les l'épithète est appliquée à un chien, ce qui écarte le sens *frémir* et nous ramène au sens *courir*, indiqué par les déterminatifs ; « Toute contrée accourt à ton lever ! », et « Qu'on lui amène un petit coureur, un jeune chien courant ». L'égyptien, d'ailleurs, a une racine , apparentée à , mais plus usitée. Le sens *tressaillir, être saisi de convulsion*, que a dans le Papyrus d'Orbiney (pl. XVI, l. 8), vient probablement du sens *courir, sauter*, de

[2] La restitution est exigée par le sens et remplit exactement la lacune.

[3] Les signes sont inutiles au sens ; ils sont très amenés

membres, — il manda à son père, — disant : « Allons! Pourquoi être comme les fainéants? — Puisque [je] suis destiné à un sort fâcheux, — [n']agirai-je jamais selon ma volonté? — Quant à Dieu, qu'il agisse à sa volonté! » — On lui [. . . . . — donna] toute sorte d'armes; — [on lui donna aussi] son [chien] pour [le] suivre; — on le transporta à la

par le déterminatif [illegible] que le scribe aura isolé du mot précédent pour en faire un mot spécial : [illegible].

[1] Le mot à mot donne : « Pourquoi faire comme *les je reste assis?* », en d'autres termes, « comme les *fainéants* ». J'ai déjà eu occasion de parler des substantifs formés par le verbe à la troisième personne singulier du présent ou du passé (*Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 80, note 1) : je reviendrai bientôt, dans un mémoire spécial, sur les substantifs formés par la première personne singulier du présent ou du passé.

[2] Un mot illisible.

[3] Littéralement : « Ce que fait le dieu, soit fait ce qui est dans son cœur. »

[4] Litt. : « On le transporta par eau. »

région orientale — et on lui dit : « Ah! va où tu désires! » — Son chien [était] avec lui : — il s'en alla selon son caprice, à travers le pays, — vivant des premices de tout le gibier du pays. — Arrivé pour

[a] , est traduit par Brugsch (*Dict.* p. 880) « ein Sandsteinblock, Sandsteinfelsen ». Chabas (*Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. II, p. 252) l'a trouvé dans un des papyrus hiératiques de Bologne et lui a donné le sens de zone, dans une phrase où il est question des dieux et des déesses du .

[b] Le scribe avait écrit après un mot qu'il a supprimé ensuite. Le manuscrit a en cet endroit une tache noire sous laquelle les signes effacés se voient encore à moitié : le de est en partie engagé dans la tache.

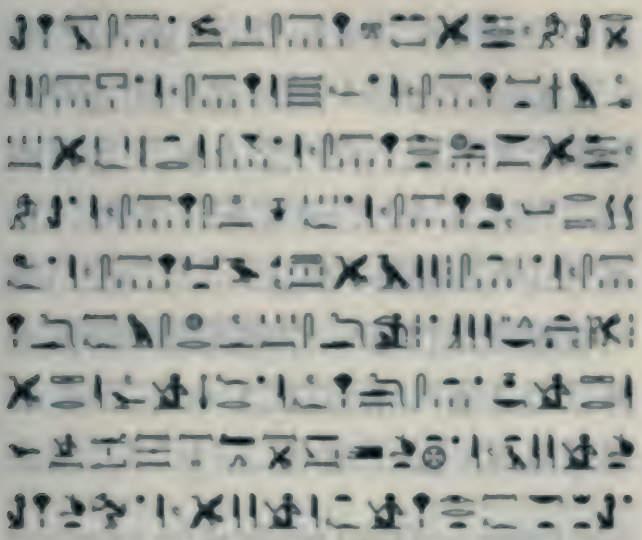
[c] Litt. « Il descendit le fleuve », c'est-à-dire « il remonta vers le nord ». Cf. pour ce sens de les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 72, note 1.

[d] La restitution complète exactement la lacune. On pourrait objecter que le prince, ignorant encore l'histoire de la princesse de Naharanna, ne pouvait voyager avec l'intention de « voler vers elle ». L'auteur égyptien a cru pouvoir mettre par avance le lecteur dans la confidence de ce qui allait se passer. C'est ainsi que, dans le Roman des deux Frères, les magiciens de Pharaon, tout en ignorant l'endroit précis où est la femme que Pharaon convoite, envoient des messagers vers toutes les contrées et recommandent spécialement qu'on donne une forte escorte au messager qui se rendrait à la Vallée du Cèdre, comme s'ils savaient que là résidait la fille des dieux.

s'envo[ler] vers le prince de Naharanna, — voici, il n'était point né d'enfant au prince de Naharanna — [sauf] une fille. — Or, lui ayant construit une maison, — dont les LXX fenêtres étaient éloignées du sol de LXX coudées, — il [se] fit amener tous les enfants — des princes du pays de Khar, — et il leur dit : — « Celui qui atteindra la fenêtre de ma fille, — elle lui sera [donnée] pour femme ! »

Or, beaucoup de jours après que ces [événements] furent accomplis, — tandis que les princes de Syrie étaient à leur occupation journalière, — le prince

[1] On peut se demander si le chiffre n'a pas été introduit par erreur derrière le mot ; partout ailleurs il est question de *la* fenêtre de la princesse.



d'Égypte étant venu à passer à l'endroit où ils étaient, — ils conduisirent le prince à leur maison, — ils le mirent au bain, — ils donnèrent la provende à ses chevaux, — ils firent toute sorte de choses au prince : — ils le parfumèrent, — ils lui oignirent les pieds, — ils lui donnèrent de leur pain, — ils lui dirent en manière de conversation : — « D'où viens-tu, bon jeune homme? » — Il leur dit : — « Moi, je suis fils d'un officier de cavalerie du pays d'Égypte. Ma mère mourut, — mon père prit une

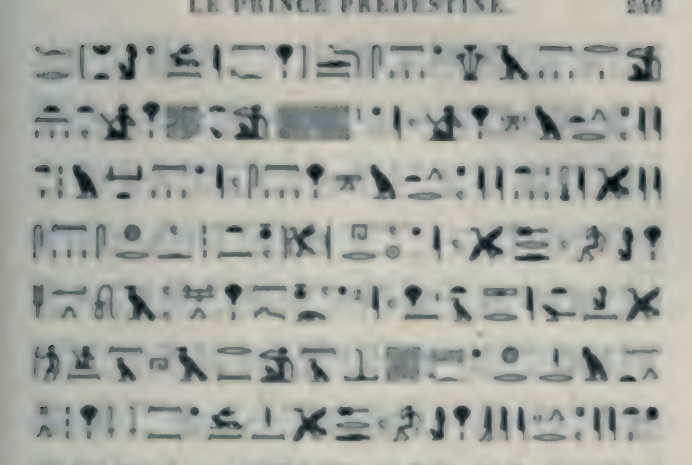
et plus haut sont de véritables pronoms possessifs, *les leurs*, origine des formes du pronom possessif copte; je les ai déjà signalés dans l'inscription du roi éthiopien Nastasenen (*Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, t. IV, p. 244).

autre femme. — Quand survinrent des enfants, — elle se mit à me haïr, — et je me suis enfui devant elle. » — Ils le serrèrent dans leurs bras, — ils le couvrirent [de baisers.

Or, après que beaucoup de jours eurent passé] là-[dessus], — il dit aux princes : — « Que faites-[vous donc ici ? » — Ils lui dirent : — « . . . . . — et celui qui] atteindra [la fe]nêtre — de la fille du prince de Naha[ranna, — on] la lui donnera pour

[1] Litt. : « Ils le flairèrent en tous ses membres. » La restitution est faite d'après le passage analogue de la page IV, l. 2 :

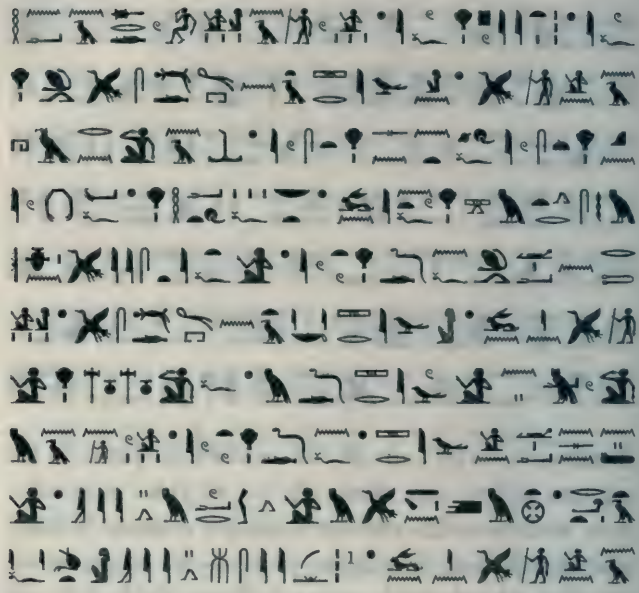
[2] La restitution est commandée par le contexte. Les signes qui terminent la ligne et qui sont en partie détruits appartenaient au discours du jeune prince.



[femme. » — Il] leur dit : — « S'il vous plaît, je ferai une prière aux dieux [?] — et j'irai m'envoler avec vous. » — Ils allèrent s'envoler comme [c'était] leur occupation de chaque jour, — et le prince se tint éloigné pour voir — et la figure de la fille du chef de Naharanna lui plut. — Or, après que [des jours] eurent passé là-dessus, le prince s'en alla pour

[1] Le premier signe du verbe ne m'est pas connu. Je ne l'ai rencontré qu'une autre fois au cours de mes études dans le Papyrus de Berlin n° I, l. 74 (cf. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 83 et 84, note 1). Le mot qui sert de complément au verbe est à moitié détruit. L'ensemble de la phrase semble indiquer que le prince, avant d'entreprendre l'opération qui doit lui donner la main de la princesse, demande la permission de réciter une prière ou de prononcer une évocation magique.

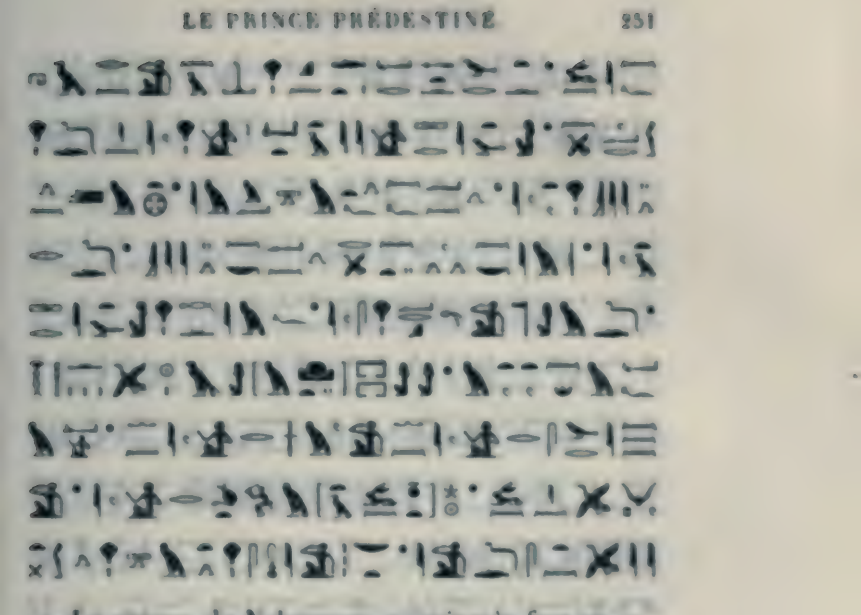
[2] Goodwin a vu dans ce membre de phrase une allusion à la servante de la princesse. Il est bien certain que le manuscrit porte « la face », suivi de surmonté d'un point, comme c'est la règle presque générale dans notre manuscrit. Le dernier mot de la phrase est indéchiffrable. Je l'ai traduit conjecturalement par « où *plut* ».



s'envoler avec les enfants des chefs, — et il s'envola, — et il atteignit la fenêtre de la fille — du chef de Naharanna; — elle le baisa et l'embrassa dans tous ses membres.

On s'en alla pour réjouir le cœur du père de la princesse, — et on lui dit : « Un des hommes — a atteint la fenêtre de ta fille. » — Le prince interrogea le messager, — disant : « Le fils duquel des princes? » — On lui dit : — « Le fils d'un officier de cavalerie, — venu en fugitif du pays d'Égypte, — pour [échapper à] sa [belle-]mère, quand elle eut des enfants[1]. »

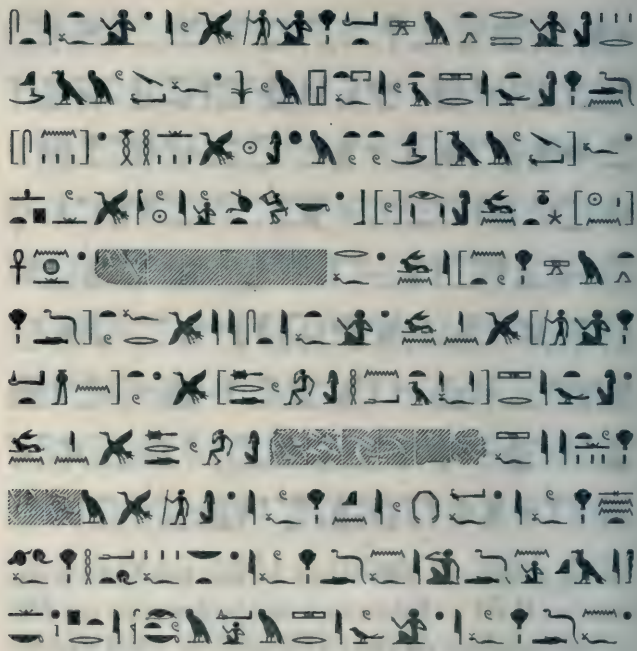
[1] La phrase est un peu obscure : c'est l'abrégé par trop succinct



— Le prince de Naharanna se mit très-fort en colère. — Il dit : « Est-ce que moi je donnerai ma fille — au transfuge du pays d'Égypte? — Qu'il s'en retourne! » — On alla dire [au prince] : — « Retourne-t'en au lieu d'où tu es venu. » — Mais la princesse le saisit, — et elle jura par Dieu, disant : — « Par Râ Har[makhis]! — Si on me l'arrache, — je ne mangerai plus, je ne boirai plus, — je mourrai sur [l'heure]. » — Le messager alla pour [répéter] tous les discours — qu'elle avait tenus à son père; — et

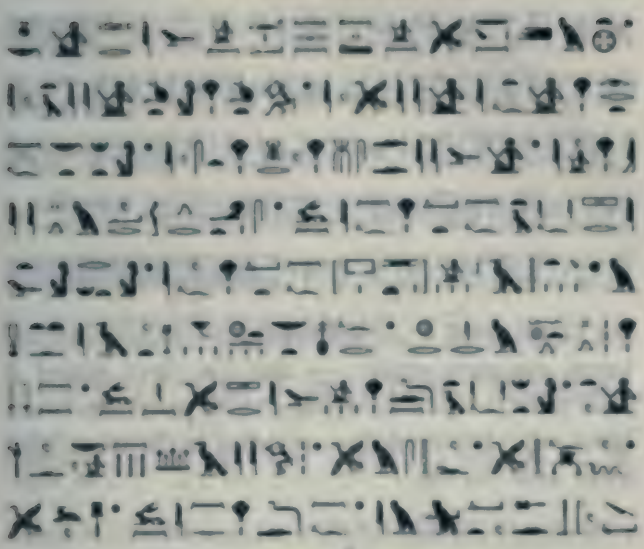
du discours que le prince d'Égypte a tenu plus haut aux enfants des princes de Syrie.

[illegible] est la forme emphatique du pronom de la première personne. [Cf. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 80, note 5, p. 112, note 1, et p. 113, note 1.]



le prince envoya des gens pour le tuer, — tandis qu'il était dans sa maison. — La princesse [leur] dit : — « Par Râ! Si on le tue, — au coucher du soleil, je serai morte; — je ne passerai pas une heure de vie, — . . . . . » — On l'[alla dire] à son père. — Le [chef fit amener] le [prince d'Égypte avec la] princesse. — [Le prince fut saisi de] terreur, — quand [il vint devant] le chef; — mais celui-ci l'embrassa, — le couvrit de baisers, — et lui dit : « [Conte-moi qui] tu es, — car voici tu es pour moi un en-

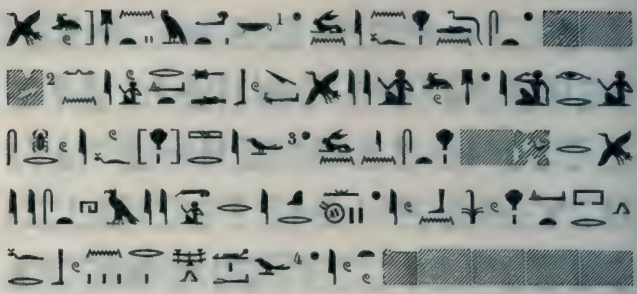
[1] La restitution est probable, mais non entièrement certaine.



fant ! » — Le prince dit : — « Moi, je suis l'enfant d'un officier de cavalerie du pays d'Égypte. — Ma mère mourut, — mon père prit une autre femme. — Elle se mit à me haïr, — et moi je me suis enfui devant elle. » — Le chef lui donna sa fille pour femme, — il lui donna [une maison, des vassaux], des champs, aussi des bestiaux, [et] toute sorte de bonnes choses.

Or après que [les jours] eurent passé là dessus, — le jeune homme dit à sa femme : — « Je suis prédestiné à trois destins : — le crocodile, — le serpent, — le chien. » — Elle lui dit : « Qu'on tue [le chien]

* Les débris de signe qu'on voit en cet endroit correspondent exactement à la forme hiératique du groupe , tel qu'il est donné



qui t'appartient. » — Il lui dit : — « . . . . . Je ne tuerai pas mon chien, — que j'ai élevé quand il était petit ! » — Elle [craignit (?)] pour son mari beaucoup, beaucoup, — et [elle] ne le laissa plus sortir seul. — On . . . . . — . . . . . la terre

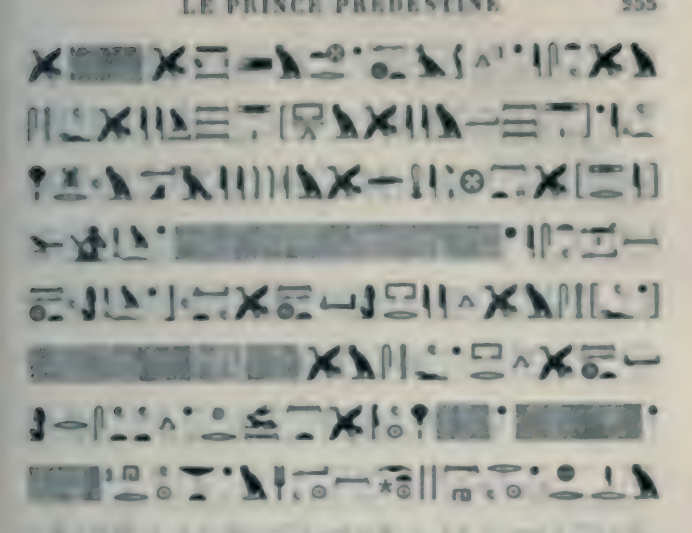
quelques pages plus haut (pl. III, l. 12), dans l'histoire de Thoutii et du prince de Joppé, avec pour déterminatif.

[1] Litt. : « Qui est devant toi. »

[2] Un mot illisible.

[3] Litt. : « J'ai fait *devenir* lui quand il était petit. »

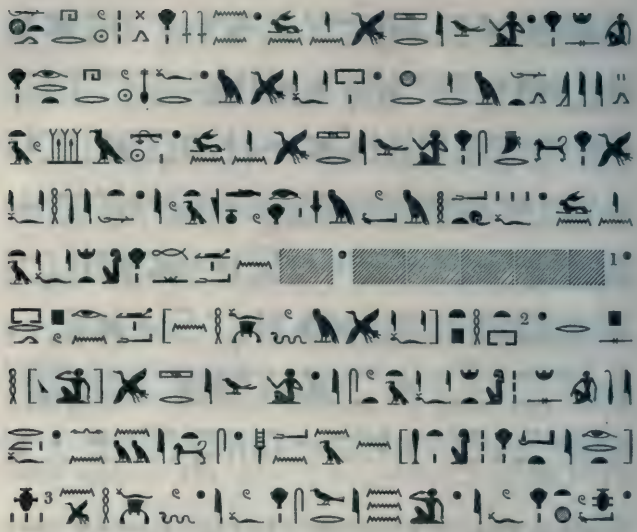
[4] Le mot à mot serait : « *Il* ( ) ne *le* ( ) faisait pas sortir au dehors », ce qui pourrait s'interpréter : « Le prince ne laissait pas sortir son chien dehors », peut-être pour empêcher que la princesse ne fît tuer la bête clandestinement. Toutefois, à cette époque, avait perdu sa voyelle finale, et se prononçait , ce qui expliqne pourquoi on trouve : 1° , d'ordinaire pronom féminin, employé souvent comme variante non vocalisée de ; 2° , d'ordinaire pronom masculin, employé comme variante graphique de , pronom féminin. A l'époque démotique n'est plus qu'une variante de féminin. Je pense donc qu'ici n'est, comme dans bien d'autres endroits, qu'une variante abusive de et se rapporte à la princesse : « *Elle* ne *le* (, le prince) laissait plus sortir seul. »



d'Égypte pour se promener çà et là (?). — Or voici le crocodile du lac [sortit du lac] — et il vint au milieu du bourg où était le prince. — [On l'enferma dans un logis] — où il y avait un géant. — Le géant ne laissait point sortir le crocodile, — [et quand] le crocodile [dormait], — le géant sortait pour se promener. — Et quand le soleil se [levait, — le géant rentrait dans le logis, — et cela,] tous les jours, — pendant un intervalle d'un mois deux jours.

[1] Gardiner traduit « to catch birds. » signifie au propre *courir après* ...., puis, par dérivation, *parcourir* ...., *courir à travers le pays*. La lacune empêche qu'on ne puisse donner un sens précis au passage de notre texte où ce mot se rencontre.

[2] Toute cette partie du texte est trop mutilée pour qu'on puisse en restituer la lettre exacte ou en donner autre chose qu'une traduction conjecturale.

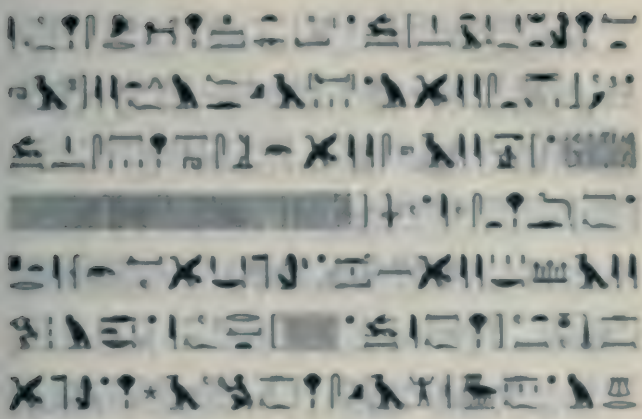


Et, après que les jours eurent passé là-dessus, — le prince resta pour se divertir — dans sa maison. — Quand la nuit vint, — le prince se coucha sur sa natte, — et le sommeil s'empara de ses membres. — Sa femme emplit un..... — Quand un [serpent] sortit [de son] trou, — pour mordre le prince, — voici sa femme était auprès de lui, — [mais] non couchée. — Alors les [servantes donnèrent du lait] au serpent, — il en but, — il s'enivra,

[1] Une déchirure du papyrus a enlevé environ un quart de la ligne : les caractères qui précèdent et qui suivent la lacune sont illisibles sur la photographie.

[2] A partir de cet endroit, chaque ligne a perdu sur la gauche un quart environ de sa longueur totale.

[3] Goodwin suppose qu'on donna au serpent du vin ou quelque



— il resta couché le ventre en l'air ; — et [la femme] le [fit pé]rir avec des coups — de sa pique. — On réveilla le mari, — [qui fut saisi d'étonnement], — et elle lui dit : — « Vois ! ton dieu t'a donné — un de tes sorts entre tes mains ; — il [te] donnera [les autres. » Il] présenta des offrandes à Dieu, — l'adora et exalta sa puissance, — tous les jours de sa vie.

autre liqueur enivrante. Aujourd'hui encore, en Égypte, on attire les serpents au moyen de lait pur ou sucré de miel ; la bête se gorge au point de ne plus pouvoir remuer.

[1] Litt. : « Il se coucha à la renverse. » [illegible] est suivi dans l'original de deux signes que l'on peut interpréter de différentes manières. La transcription [illegible] m'a paru être plus conforme à l'usage commun.

[2] La restitution [illegible], litt. : « le faire descendre, le faire tomber », est douteuse.

[3] Ce mot, qui n'est donné par aucun lexicographe, se retrouve dans le Papyrus de Berlin n° I, l. 132 et 140 [cf. *Mélanges d'archéologie égyptienne*, t. III, p. 145, 146].

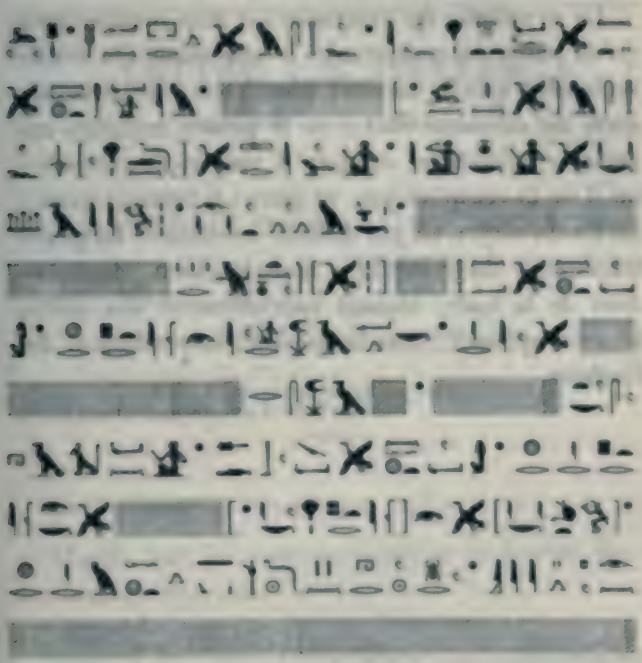
[4] [illegible] est répété par erreur dans l'original.

Et, a[près que les jours eurent passé là-dessus], — le prince sortit — pour se promener dans le voisinage de son domaine; — [et comme il] ne sortait jamais [seul], — voici son chien était derrière lui. — Son chien prit le champ — pour [poursuivre du gibier; —] il se mit à courir derrière son chien. — Quand il fut arrivé au lac, — il descendit vers le bord du [lac, — à la suite de son] chien, — et alors

[1] Litt. : « dans le cours du jour de chaque jour. »

[2] Les débris des signes semblent indiquer un mot nouveau. Ce serait la forme isolée du groupe (Brugsch, *Dict.* p. 682-683), dont le rôle en composition a été si bien indiqué par M. Chabas (*Voyage d'un Égyptien*, p. 103-104); et ce rapprochement donnerait le sens de *voisinage*.

[3] . Mot nouveau, emprunté aux langues sémitiques comme le prouve l'orthographe. Il se rapproche pour la forme de מָנָה, pl. מָנוֹת, ou de מָנָה, pl. מָנָאוֹת, *pars, portio;* mais le déterminatif lui assure le sens général de *maison, domaine.*



sortit le crocodile — et l'entraîna vers l'endroit où était le géant. — . . . . . — [alors le] crocodile, il [dit au] prince : — « Ah! moi je suis ton destin — qui te poursuit. — . . . . . — . . . . . vers les chemins?]. . . — avec le géant. — Or, vois, je vais te laisser aller : — si le . . . . . — . . . . . — ton . . . . . me frappera d'enchantement, — et le géant sera tué; — mais si tu vois le . . . . . — [tu ver]ras ta [mort]! »

Et quand la terre se fut éclairée et qu'un second jour fut, — lorsque vint . . . . . .

La prophétie du crocodile est trop mutilée pour qu'on puisse en comprendre le sens exact. On devine seulement que le monstre pose à son adversaire une sorte de dilemme fatal : ou le prince remplira une certaine condition, et alors il vaincra le crocodile, ou il ne la remplira pas, et alors « il verra sa mort ». La fin du récit n'est pas difficile à restituer. Le prince triomphait du crocodile; mais le chien, dans l'ardeur de la lutte, blessait mortellement son maître et accomplissait, sans le vouloir, la prédiction des Hathors.

(La suite à un prochain cahier.)

LETTRE À M. CHABAS,

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT.

SUR

LES CONTRATS DE MARIAGE ÉGYPTIENS,

PAR

M. EUG. REVILLOUT,

CONSERVATEUR ADJOINT DU MUSÉE ÉGYPTIEN DU LOUVRE.

Monsieur et très-illustre maître,

Quelle était la condition légale de la femme dans un ménage égyptien?

On est loin de s'entendre à ce sujet.

Pour Wilkinson[1], il n'y aurait pas eu à proprement parler de mariage en Égypte. Aucune cérémonie religieuse ou civile, aucun contrat n'y serait venu sanctionner l'union de l'homme et de la femme. Cette opinion parut trop absolue à quelques savants qui vinrent après lui. Mais l'absence de toute espèce de documents ne permettait que de simples conjectures. Tout récemment encore, très-cher maître, dans la trop bienveillante étude que vous avez consacrée, dans votre journal l'*Égyptologie*, à ma traduction

[1] *A popular Account of the ancient Egyptians*; London, 1854, in 12, t. II, p. 58.

mot à mot du roman de Setna, vous vous exprimiez ainsi : « Les textes originaux ne nous disent rien des cérémonies qui accompagnaient la célébration du mariage ; dans notre Roman, le roi se borne à envoyer la sœur chez le frère ; mais ce procédé par trop sommaire appartient peut-être au domaine de la fiction. » Je ne saurais me prononcer pour l'époque de Ramsès II dans laquelle se placent les événements racontés par le Roman de Setna, et surtout en ce qui concerne les familles régnantes. Mais ce que je puis maintenant affirmer en toute certitude, c'est qu'à l'époque ptolémaïque tout au moins il existait un véritable mariage constaté par des contrats spéciaux et qui probablement aussi recevait une bénédiction religieuse ; car la religion semble être intervenue très-activement dans les différents actes de la vie des Égyptiens, ainsi que nous avons eu l'occasion de le prouver à propos du serment. Voici par exemple un contrat de mariage qui est conservé dans notre Musée égyptien du Louvre sous le n° 2433[1] : « L'an 33 *χoiak* du roi Ptolémée, fils de Ptolémée le Dieu, étant Aétus, fils d'Apollonius, prêtre d'Alexandre et des deux frères, étant Demetria, fille de Dionysios, canéphore devant Arsinoé Philadelphe, le pastophore d'Ammon Api de la partie occidentale de Thèbes Pa....., fils de Pchelchons, dont la mère est Tahet, dit à femme Taoutem (?), fille de

[1] Une seule planche, de la grandeur d'une page ordinaire du journal, m'ayant été accordée, j'ai choisi de préférence le contrat de Paris.

P. 2433 (Louvre)

Relou, dont la mère est Tanetem. *Je t'ai acceptée pour femme.* Je t'ai donné 1 argenteus, en sekels 5, 1 argenteus en tout pour ton don de femme. Que je te donne : 6 oboles, leur monte est 3, aujourd'hui 6, par mois 3, par double mois 6, 36 pour une année (équivalant à) 1 argenteus et un cinquième, en *sekels* 6, 1 argenteus et un cinquième en tout, — pour ta toilette d'une année. Plus un dixième d'argenteus, en sekels un demi, en argenteus un dixième, pour ton argent de poche par mois, ce qui fait 1 argenteus et un cinquième, en sekels 6, 1 argenteus et un cinquième, — pour ton argent de poche d'une année. Ton argent de poche d'une année est en dehors de ton argent de toilette. Que je te le donne chaque année. A toi il appartient d'exiger le payement de ton argent de toilette et de ton argent de poche qui doivent être à ma charge. Que je te donne cela. Ton fils aîné, mon fils aîné, sera l'héritier de tous mes biens présents et à venir. *Je t'établirai comme femme.* Que je te méprise, que je prenne une autre femme que toi, je te donnerai 20 argenteus, en sekels 100, 20 argenteus en tout. La totalité des biens quelconques qui sont à moi et que je posséderai sont en garantie (ANOM) de toutes les paroles ci-dessus jusqu'à ce que je les accomplisse, selon leur teneur. Je n'ai plus ni parole ni action quelconque à faire avec toi (contre toi). Les écrits que m'a faits la femme Tabet, fille de Teos, ma mère, sur la moitié de la totalité des biens qui appartenaient à Pehelchons, fils de Pana, mon père, et le reste des contrats provenant

en sekels 1500, en argenteus 300 en tout, avec alliage de 2 sur 24, prix de tes biens de femme que tu as apportés à ma maison avec toi. Je les ai reçus de ta main. Tout est au complet sans aucun reliquat. Mon cœur en est satisfait..... Je t'établirai pour femme..... (Sinon) je te remettrai tes biens de femme désignés plus haut outre tout ce qui est écrit ci-dessus. Le prix en sera en argent comme il est écrit plus haut. Tu n'as point de serment à faire pour tes biens de femme énumérés plus haut (sous prétexte que) tu ne les aurais pas apportés à ma maison avec toi. A toi il appartient de les exiger. Le taricheute de Djème Petnefhotep, fils de Horus, dont la mère est Our... Osar, son père, dit : Reçois cet écrit de la main du taricheute de Djème, Horus, fils de Petnefhotep, dont la mère est Senereius, mon fils aîné, ci-dessus nommé, pour qu'il soit fait selon toutes les paroles ci-dessus. Mon cœur en est satisfait, sans avoir à alléguer aucun acte, aucune parole du monde. » Ce contrat a été rédigé par le notaire d'Osoroer, surnommé Amenhotep, fils de Smin, le prophète de Djème, l'an 41 d'Évergète II. On retrouve encore des éléments à peu près semblables dans le papyrus Hay 479 de Londres, rédigé l'an 21 d'Évergète Ier, sous le pontificat de Calistos, fils de Philistion (?), et la canéphorie d'une Bérénice (?), fille de Sosipatre. Nous y voyons en effet un Grec nommé Mélas, fils d'un Grec et d'une Égyptienne, *accepter* pour femme une nommée Sebast, fille d'un autre Grec et d'une Égyptienne, et lui

donner, en dot, 1 argenteus ou 5 sekels, en s'engageant de plus à payer, s'il prend une autre femme, 2 argenteus ou 10 sekels, outre l'argenteus déjà indiqué comme don nuptial, ce qui fait en tout 3 argenteus ou 15 sekels. Viennent ensuite la clause relative au fils aîné des deux époux, la description des biens mobiliers apportés par la femme, et dont le total s'élève à 5 argenteus ou 25 sekels, et la promesse formelle de *l'établissement* de Sebast à titre d'épouse. Enfin, dans un autre contrat dont nous possédons au Louvre la photographie, et qui est daté de « l'an 14 du roi Anchtou, le roi à vie éternelle, le dévot à Osiris, le dévot à Ammon-Ra-sonter, le Dieu grand, » roi jusqu'ici inconnu et dont nous aurons à parler ailleurs, un nommé Petosor, s'adressant à une fille de Horsiesi, dont le nom est peu lisible, déclare également *l'accepter* pour femme, lui donner d'abord 1 argenteus ou 5 sekels, puis 3 drachmes de pension par mois, et il ajoute enfin : « Je *l'établirai* comme femme. Si je prends une autre femme que toi, je te donnerai 5 argenteus, en sekels 25. » Le reste de l'acte est malheureusement à peu près complétement effacé.

Voilà donc cinq contrats, tous les cinq provenant de Thèbes, et nous offrant tous les cinq des éléments à peu près semblables. Ces éléments peuvent se classer de la manière suivante :

1° *L'acceptation* pour femme ;

2° Le don nuptial ;

3° La pension annuelle promise à la femme pour

tous les ans, mais tout particulièrement pour la première année;

4° La déclaration que le fils aîné des deux époux sera l'héritier de tous les biens du mari;

5° La promesse formelle (ordinairement répétée deux fois) que le mari fait *d'établir* comme femme la jeune personne;

6° Les dommages et intérêts pour le cas où le mari prendrait une autre femme;

7° L'indication des objets, mobiliers ou autres, apportés par la femme;

8° Enfin l'hypothèque, très-explicitement spécifiée comme garantie pour la femme dans le papyrus de Paris et que semble supposer aussi l'intervention des parents du mari dans l'acte de Turin et dans un contrat de Leyde rédigé à Memphis [1].

De ces données, il semble résulter que l'*acceptation pour femme* n'était qu'une espèce de fiançailles distincte de l'*établissement comme femme* (toujours indiquée au futur, tandis que l'acceptation est au passé), et qu'en attendant les futurs époux pouvaient dissoudre leur union sans qu'il en résultât autre chose qu'une amende à payer par le mari, outre son don nuptial. Mais alors, si nos contrats désignent simplement des fiançailles, à quoi bon spécifier avec tant de soin ce qui concerne le fils aîné? C'est peut-être ce que va nous expliquer un papyrus grec dans

[1] Nous parlons de ce contrat dans notre *Chrestomathie démotique* (Vieweg, éditeur), et nous y reviendrons encore quand nous en aurons une meilleure copie.

lequel M. Robiou a cru voir l'indication d'une véritable prostitution dont n'avait pas honte le fils même de la coupable. Ce papyrus (n° 13 du Louvre), publié par M. Brunet de Presle (p. 210), paraît devoir être ainsi traduit : « A Posidonius, chef des gardes du corps et stratège, de la part de Ptolémée, fils d'Amadocus, Thrace. Ma mère Asclepias s'était unie à un certain Isidore, du bourg de Pitou, en vertu d'un contrat d'ὁμολογία que celui-ci lui donna et par lequel il reconnaissait, entre autres choses, avoir reçu d'elle la dot de 2 talents en cuivre apportés par elle, et s'engageait à se marier avec elle dans un an[1]. En attendant, ils devaient avoir συνουσία ensemble comme mari et femme, elle Asclepias étant maîtresse en commun des biens. S'il ne faisait comme cela avait été écrit, Isidore devait lui rendre immédiatement sa dot avec la moitié en plus. Mais, dans l'intervalle, Asclepias étant morte, et ses droits me revenant à moi, puis Isidore étant mort aussi, certaines gens appelés Antibios, Isidore et Eudémos se précipitèrent sur les biens qu'ils avaient laissés, et mainte-

[1] καὶ περὶ τοῦ γαμεῖν αὐτὴ ἐν ἐνιαυτῷ συνοικήσειν. M. Lambroso (p. 53) entend à peu près comme moi cette phrase « s'engagera à cohabiter avec elle dans un an ». M. Miller, de l'Institut, qui a bien voulu voir, sur épreuve, cette traduction, note à ce propos : « dans un an de cohabitation » est la même construction que ἐν τρισὶν ἡμέραις, « dans trois jours », de Xénophon, c'est-à-dire après un an de cohabitation, sans doute, ce mot indique bien qu'il y a relations physiques entre le mari et la femme futurs, mais le texte insiste et spécifie davantage, μέχρι τούτου, « jusque-là », ou comme vous mettez « en attendant ». C'est là la nuance véritable des deux mots συνοικέσιον et συνοίκιον. »

nant encore, s'en étant emparés, les possèdent, sans me rendre la dot. Je te supplie donc, si cela est démontré, de forcer les susnommés à me rendre justice, tant sur cette somme que sur celles sur lesquelles je puis facilement prouver mon droit[1], pour l'intérêt des 2 talents, c'est-à-dire d'abord 450 drachmes, puis (un nouvel) intérêt de 83 drachmes sur lesquelles j'ai également prouvé (mon droit) devant Nicanore l'épistate du bourg. Cela fait, j'aurai obtenu justice. Sois heureux! »

Il me semble évident que le contrat qu'analyse notre papyrus était semblable aux contrats égyptiens, et que, comme dans ceux-ci, l'*établissement pour femme* ou le mariage était promis pour une époque postérieure à l'acte et complétement distinct, par conséquent, de l'*acceptation pour femme* ou des fiançailles. Mais, dans notre papyrus grec, il se trouve aussi que les fiançailles avaient été suivies de la cohabitation maritale, et que, les deux conjoints étant morts dans l'année, le mariage définitif n'avait pu avoir lieu. Le fils de la femme (issu d'une autre union) venait donc réclamer la dot de sa mère.

Ainsi, l'acceptation comme femme paraît avoir été, dans certains cas au moins, suivie de la cohabitation. C'était une sorte de noviciat, si je puis m'exprimer de la sorte, et c'est pour cela que la condition du fils qui pouvait résulter de cette union

[1] *τυγχάνειν* me semble avoir ici le même sens que *τυγχάνειν τῶν δικαίων*, *obtenir justice, prouver en justice*, (Conf. pap. du Louvre, p. 211, 265 et 305.)

encore transitoire était spécifiée avec soin. Combien devait durer ce noviciat? Notre papyrus nous l'apprend encore : juste un an, comme les anciens noviciats monastiques; et, pendant cette année, le futur mari devait, selon nos contrats démotiques, payer une pension qui pouvait, à la vérité, être continuée les années suivantes, si le mariage intervenait, mais qui, dans tous les cas, était indispensable pendant l'année de noviciat. S'il m'est permis de continuer ma comparaison, je dirai qu'il en est exactement de même dans plusieurs ordres monastiques, et que le novice doit également payer sa pension jusqu'à sa *profession*, c'est-à-dire jusqu'aux vœux qui l'engagent définitivement. Ce qui est certain, c'est que les traditions relatives à la pension d'un an que le mari faisait à sa femme, se continuèrent jusqu'à l'époque chrétienne. Nous retrouvons, en effet, la ⲣⲟⲏⲓⲥ ⲛⲟⲩϣⲙ « année de nourriture » mentionnée à côté du ⲥⲭⲁⲁⲩ ou « don nuptial » et de la ϣⲉⲥⲁⲉⲧ ou « dot de la femme », dans un papyrus copte qui porte le n° 105 au British Museum, et qui renferme un règlement de compte entre une fille et sa mère, remariée après la mort de son père. Il paraît qu'en cas pareil la mère devait rendre de suite à l'enfant du premier mariage ce qui lui revenait à tous ces titres. La fille dit :

ⲉⲓⲥⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲛϩⲣⲓⲧ ⲛⲙⲁⲁⲩ ⲉⲁⲓⲥⲁⲉⲧ ⲧϣⲉⲣⲉ ϩⲱϣⲥ ⲛⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲟⲥ ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛⲓⲙ ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ ⲛⲉⲥⲁⲓ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲟⲥⲟⲗⲱⲣⲟⲥ ⲛⲛⲉⲓⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ ⲛⲟⲩϣⲱⲧ ⲭⲁⲓⲣⲉⲓⲛ — ⲉⲓⲉⲓⲗⲁⲛ ⲛⲛⲏⲥⲁ ⲛⲉⲛ-

ⲕⲟⲧⲕ ⲙ̅ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲉⲓⲱⲧ ⲗⲟⲩⲗⲁ ⲁⲩⲱ ϩⲛ̅ ϯ (ⲣⲟⲙⲡⲉ) ⲉⲃⲁⲟⲙⲏ ⲛ̅ⲥⲁⲣ. ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲓⲉⲛⲁⲣⲉ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲟ ⲧⲁⲙⲉⲣⲓⲧ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ⲁⲓⲡⲣⲟⲥⲉⲗⲑⲉⲓ ⲉⲣⲟ ⲛ̅ⲛ̅ⲧⲓⲙⲓⲱⲧⲁⲧⲟⲓ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ ⲛ̅ⲗⲁϣ(ⲁⲛⲓⲟⲩ) ⲛ̅ϩⲟⲩⲛ ⲙ̅ⲡⲁⲑⲗⲟⲫⲟⲣⲟⲥ ⲙ̅ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲉⲓⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲣⲉ ⲡⲑⲉⲟⲫⲩⲗ. ⲁⲡⲁ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ ⲡⲁⲣⲭⲏⲡⲣⲉⲥⲃ(ⲩⲧⲉⲣⲟⲥ) ⲁⲩⲱ ⲡⲣ..... ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲙ̅ⲡⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧ(ⲣⲉ)ⲡⲁⲛⲣⲟⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲓ ⲙ̅ⲡⲁⲛⲁϣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̅ⲫⲁⲅⲓⲟⲥ ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ⲛ̅ⲥⲁ ⲧⲉⲡⲣⲏⲗⲟⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲓ ⲙ̅ⲡⲁⲛⲁϣ ⲁⲓ̅ϫⲓ ⲁⲩⲱ ⲁⲓ̅ⲧⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲏⲧⲛ̅ ϩⲁ ϩⲱⲃ ⲉϥⲁⲓⲁⲫⲉⲣⲉⲥⲑⲁⲓ ⲉⲧⲉⲓⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲙ̅ⲡⲁⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲉⲓⲱⲧ ⲗⲟⲩⲗⲁ ϩⲛ̅ ⲛⲟⲩⲃ ϩⲛ̅ ϩⲁⲗⲁⲧ ϩⲛ̅ ϩⲟⲓⲧⲉ ϩⲛ̅ ⲃⲁⲣⲱⲧ ϩⲛ̅ ⲉⲓⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ϩⲁ ⲥϫⲁⲗⲁⲧ ϩⲁ ϣⲉⲉⲗⲉⲧ ϩⲁ ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲙ ϩⲁ ⲗⲁⲗⲁⲩ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲉϥϫⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲁⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲉⲓⲱⲧ ⲗⲟⲩⲗⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ ⲙ̅ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲉⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϩⲁ ⲗⲁⲗⲁⲩ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲉϥϫⲓ ⲉⲧⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲁⲉ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲛⲧⲏⲓ ⲗⲗⲁⲩ ⲙ̅ⲡⲣⲟⲫⲁⲥⲓⲥ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲏⲧⲛ̅ ⲟⲩⲁⲉ ⲉϫⲡⲟ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲱⲧⲛ̅ ⲕⲁⲧⲁ ⲗⲗⲁⲩ ⲛ̅ⲥⲙⲟⲧ ⲏ ϯ ⲡⲣⲟⲫⲁⲥⲓⲥ ⲟⲩⲁⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲁⲉ ⲥⲟⲛ ⲟⲩⲁⲉ ⲥⲱⲛⲉ ⲟⲩⲁⲉ ϣⲛ̅ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲁⲉ ϣⲛ̅ⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲁⲉ ϩⲁ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲁⲉ ϩⲁ ⲧⲁⲙⲁⲩ ⲟⲩⲁⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ̅ ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ⲟⲩⲁⲉ ⲉϣⲏⲣⲉ ⲉⲡⲱⲧⲛ̅ ⲡⲉ ⲟⲩⲁⲉ ⲥⲟⲛ ⲟⲩⲁⲉ ⲥⲱⲛⲉ ⲟⲩⲁⲉ ϣⲛ̅ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲁⲉ ϣⲛ̅ⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲁⲉ ϫⲱϩ ⲟⲩⲁⲉ ϫⲱϩ ⲛ̅ ϫⲱϩ ⲟⲩⲁⲉ ϣⲙ̅ⲙⲟ ⲟⲩⲁⲉ ⲣⲙ̅ⲛ̅ⲏⲓ̅ ⲟⲩⲁⲉ ϭⲉⲟⲩⲁ ϩⲁⲣⲱⲧⲛ̅ ⲕⲁⲧⲁ ⲗⲗⲁⲩ ⲛ̅ⲥⲙⲏⲧⲛ̅ (*sic*) ⲏ ⲡⲣⲟⲫⲁⲥⲓⲥ ⲟⲩⲁⲉ ⲉⲛⲉⲓϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲛⲁⲅⲉ ⲛⲏⲧⲛ̅ ⲛ̅ϩⲟⲩⲛ ⲛ̅ⲁⲓⲕⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲏ ⲙ̅ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲁⲓⲕⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲁⲉ ϩⲙ̅ ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲟⲩⲁⲉ ϩⲛ̅ ⲧⲱϣ ⲟⲩⲁⲉ ⲗⲗⲁⲩ ⲛ̅ⲕⲟⲓⲛⲏⲥⲓⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲡⲟⲗⲓⲥ ⲏ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲓⲧⲱⲣⲓⲟⲛ ⲏ ⲗⲗⲁⲩ ⲛ̅ⲧⲩⲡⲱⲥ (*sic*) ⲉϥϩⲁⲉⲟⲟⲩ ⲉⲟⲩⲱϣⲧ ⲛⲁϥ ⲏ... ⲉⲛⲧⲟⲗⲉⲩⲥ ⲏ ϩⲓ̅ⲧ̅ⲙ̅ ⲧⲛⲟϭ (*sic*) ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓⲁⲧⲁϫⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲗⲃ ⲏ ⲛⲟϭ ⲛ̅ⲧⲁϫⲓⲥ ⲉⲥϭⲙϭⲟⲙ ⲁⲩⲱ ⲉⲥϫⲟⲣⲉⲩⲉ ϩⲁⲡⲁϫ̅ ⲁⲡⲁⲱⲥ ⲉⲧⲃⲉ (ϫⲉ ⲁⲓ̅) ϫⲓ ⲁⲩⲱ ⲁⲓ̅ ⲡⲱⲁϭ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲏⲧⲛ̅ ϩⲁ ⲧⲉⲓⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲙ̅ⲡⲁⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲉⲓⲱⲧ ⲗⲟⲩⲗⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲁⲡⲡⲁⲥ ⲛ̅ⲧⲁⲓ̅ϣ̅ⲣⲡ̅ⲁⲏⲗⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲡⲉ ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲉⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅

ⲙⲁⲣⲓⲁ ϩⲁ ⲛⲟⲩϩ ϩⲁ ϩⲁⲁⲧ ⲁⲩⲱ ϩⲁ ⲥϩⲁⲁⲧ ϩⲓ ϣⲉⲁⲥⲥⲧ
ϩⲓ ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲛ ϩⲓ ⲛⲟⲩⲥⲟ ⲥⲃⲟⲁ ϩⲁ ⲁⲁⲁⲩ ⲛ̀ϩⲱⲃ
ⲉⲁⲓϣⲣⲏⲥⲛⲁⲓⲥ ⲛ̀ⲙⲙⲏⲧⲓ ϩⲁⲣⲟⲟⲩ ⲉⲛϣⲁⲛⲧⲟⲁⲙⲁ ⲁⲥ
ⲛⲱⲧⲉ ⲕⲁⲓⲣⲱ ⲛ̀ ⲭⲣⲟⲛⲱ ⲛ̀ ⲟⲩⲁ ϩⲓⲛ ⲛⲁϣⲏⲣⲉ ⲛ̀ⲛⲓ ⲛⲁ-
ⲕⲁⲛⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓ ⲛⲁⲭⲱϩ ⲛ̀ⲛⲓ ⲛⲁⲭⲱϩ ⲛ̀ⲭⲱϩ ⲛ̀ ϣⲏⲙⲟ
ϩⲓ ⲣⲏⲙⲏⲓ ⲉⲛⲁⲓⲥ ⲛⲏⲧⲛ̀ ϩⲁ ⲁⲁⲁⲩ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲉϥϫⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ
ϩⲓ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛ̀ⲧⲁⲓϣⲣⲏⲛⲟⲛⲟⲙⲁⲥⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲟⲩⲁⲥ ϩⲁ
ⲁⲁⲁⲩ ⲛ̀ⲥⲓⲁⲟⲥ ϫⲓⲛ ⲟⲩⲥⲓⲁⲟⲥ ⲉϥⲧⲁⲓⲛⲩ ϣⲁ ⲛⲉⲧⲥⲟϫⲉ
ⲛⲓⲙ ⲟⲩⲥⲓⲁⲟⲥ ⲛ̀ϩⲁϫⲉ ⲛ̀ⲥⲁⲁϫⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲟⲩⲥⲛⲟⲩⲥ
ⲛⲧⲟⲟⲩⲥ ϣⲟⲣⲡⲓ ϫⲉ ⲉⲛⲉ ⲛⲉⲧⲛⲏⲛⲁⲩ ϯϩⲛⲩ ⲛ̀ ⲁⲁⲁⲩ
ⲁⲁⲁⲁ..... ϣⲟⲣⲡⲓ ⲛ̀ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲉⲛ (ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ) ⲉⲩⲟ̀
ⲛ̀ϣⲏⲙⲟ ⲉⲛⲁⲛⲁϣ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϣⲏϣⲉ ⲛⲁⲩ ⲛⲉⲓϣⲧ ⲛ̀ⲛⲓ
ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛ̀ⲛⲓ ⲛⲉⲛⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙ̀ⲡⲛⲟⲥⲱⲥ ⲛⲁϯ
ⲉⲛⲁⲟⲩ. ⲙ̀ⲡⲣⲟⲥⲧⲓⲙⲟⲛ ⲛ̀ⲛⲓⲧⲉⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛ̀ϩⲟⲁⲟⲕⲟⲧ ⲉⲛ-
ⲛⲟⲩⲃ ⲛⲟⲃⲣⲩⲍⲟⲛ.....

J'écris à ma mère, Élisabeth, fille de feu Épiphane, et dont la mère est Marie et le mari Abraham. Salut. Après la mort de mon père, Loula, dans la présente année (7ᵉ des Sarrasins), j'ai été en justice avec toi, ma chère mère Élisa-

[1] Toute cette formule est à peu près identique à celle de plusieurs contrats démotiques. On peut, par exemple, comparer notre acte à la quittance générale que Chapochrate, fils d'Horus, donne, en l'an 4 d'Evergète II, à son frère aîné Osoroer, pour tous les biens mobiliers, en or, en argent, en airain, etc., provenant de la succession de son père Horus et de sa mère Chachperi; notons seulement qu'au lieu d'être donnée en présence des juges, cette quittance générale a été faite à l'amiable, en présence des frères de Chapochrate et d'Osoroer. (Voir l'*ampliation* de ce contrat dans le papyrus 375 de Leyde. Le Louvre possède un calque de l'*original*, offert par M. de Sauley.) Quant au serment dont il est question ici, nous voyons qu'il était usité dès l'époque ptolémaïque, puisque le contrat de mariage de Turin *en exempte expressément* la femme. Élisabeth, elle, n'en avait pas été exempte par son mari, et a dû satisfaire sa fille par le serment légal. Je pourrais continuer encore longtemps cette comparaison, car les contrats démotiques, coptes ou grecs provenant d'Égypte sont rédigés à peu près semblablement, quelle qu'en soit l'époque.

beth, par devant les illustrissimes Athanase et Victor, les *luchanés* du bourg, et cela dans le sanctuaire du victorieux martyr, saint Cyriaque, situé dans cette ville. En présence du très-révérend apa Victor, le prêtre archimandrite, tu m'as satisfait par ton serment, prêté devant saint Cyriaque, et j'ai partagé avec vous pour toutes les choses se rapportant à la succession de mon bienheureux père Loula, en or, en argent, en vêtements, en airain ou toute espèce d'objets, soit pour le don nuptial (ϫⲁⲗⲁⲧ), soit pour la dot (ϣⲉⲉⲗⲉⲧ), soit pour l'année de nourriture (ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩϣⲙ), et pour toute chose appartenant à toute cette succession de mon bienheureux père Loula et de mes grands parents, Épiphane et Marie. Je ne puis dire : j'ai quelque affaire avec vous ou j'ai rien à posséder chez vous en aucune manière, ni moi, ni frère, ni sœur, ni cousin, ni petit-cousin, soit au chef de mon père, soit à celui de ma mère, et cela (en m'adressant) à vous, ni à fils qui soit vôtre, ni à frère, ni à sœur, ni à cousin, ni à petit-cousin, ni à parent, ni à allié, ni à étranger, ni à homme de la maison, ni à tout autre agissant en votre nom en aucune manière et sous aucun prétexte. Je ne puis entrer en dispute avec vous, soit dans le tribunal, soit en dehors du tribunal, soit dans la ville, soit dans le nome, soit dans aucune assemblée de la ville, soit dans le prétoire, (en vertu d')aucune constitution vénérable (impériale) ou *préception* (provenant) soit de l'autorité (?), soit d'une ordonnance sacrée, soit d'aucun ordre puissant et général (de magistrature) en aucune manière. Car j'ai partagé avec vous pour tout cet héritage de mon bienheureux père Loula et de mes grands parents susnommés Épiphane et Marie, tant pour l'or que pour l'argent dépendant du ϫⲁⲗⲁⲧ, de la ϣⲉⲉⲗⲉⲧ, de la ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩϣⲙ, de l'intérêt, pour tout, enfin, ce que je vous ai déjà réclamé. Si j'ose en aucun temps, soit moi, soit quelqu'un de mes fils et de mes héritiers, etc., disputer avec vous pour aucune des choses qui sont comprises dans celles que j'ai énumérées précédemment, ou pour aucun objet précieux ou infime, s'agît-il d'un petit tesson de poterie

ou d'un cordon de sandales, que d'abord le reclamant ne profite en rien de sa reclamation, mais que, selon la disposition antérieure, il soit étranger à la sainte adjuration, c'est-à-dire au Père, au Fils et au Saint Esprit, et qu'ensuite, en raison d'amende, il donne douze holocaustes d'or pur . . . .

Le papyrus revient encore dans la suite sur le ⲥⲛⲁⲁⲧ[1], la ⲫⲉⲥⲁⲉⲧ et la ⲣⲟⲙⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲛ. Ainsi, il

[1] Le ⲥⲛⲁⲁⲧ ou *don nuptial* paraît avoir été très analogue à la dot ou douaire que le mari donne aux parents de sa femme dans les races sémitiques, au moment du mariage, comme prix de sa virginité. Selon Niebuhr (*Voyage en Arabie*, chap. VIII), cette dot doit être rendue par le père, s'il se trouve que sa fille n'est plus vierge. Souvent même, dans leurs contrats de mariage, les Mahométans spécifient que la fille qu'ils épousent doit être vierge. Parfois même ils la tuent, si elle ne l'est pas, comme cela était établi par la loi de Moïse. Un papyrus de Boulaq (n° 3, p. ⲛⲃ de ma publication) et un autre papyrus copte du Musée du Louvre semblent nous montrer qu'à l'époque chrétienne on demandait, en cas pareil, en Egypte, la nullité du mariage. Le papyrus du Louvre, encore inédit, est adressé à Pesunthius, évêque de Coptos, par un curé, et est ainsi conçu :

. . . . ⲛⲏⲛ̄ⲛⲥⲁ ⲧ̄ⲣ ⲣⲉⲩϩⲟⲧⲏⲟⲩ ⲉⲛⲉⲩ(ⲉⲣⲏⲩ (2) ⲫⲥⲟⲛ ⲁⲩⲫⲓⲁⲟⲛⲏⲕⲉ ⲛ̄ⲛⲏⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲉⲛⲉ (*sic*) ⲫⲥⲕ— . . . ⲁⲥⲥⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ϣⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲉⲛⲟⲩ. ⲉⲓⲥϩⲏⲛⲧⲉ ⲟⲛ ⲁⲥⲛⲓⲥⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲉⲃⲁⲧ, ⲁϥⲥⲓ ⲛⲁⲓ ⲉϥⲭⲱⲛ̄ⲛⲟⲥ ⲭⲉ ⲛⲏⲱⲓ ⲁⲛ ⲛⲉ ⲧⲱⲉⲉⲣⲉⲱⲛⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲭⲏⲟⲥ ⲁⲗⲗⲁ. ⲛ̄ⲧⲁⲥⲱ ⲛ̄ⲛⲟⲥ ⲛⲭⲓⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟⲓ. ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲉⲃⲁⲧ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲭⲓⲛ ⲛ̄ⲛⲏⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲓ ϩⲟⲧⲏⲓ̈. ⲉⲓⲥ ϩⲛⲏⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲁⲓ ⲧ̄ⲛ̄ⲛⲟⲟⲩϥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲛⲏⲧⲉⲓⲱⲧ ⲣ̄ⲛⲏⲁ ⲟⲩⲛ ⲛⲥⲱⲓⲧⲏ ⲣⲱϥ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩⲟ ⲛⲉϥⲫⲁⲭⲉ. ⲛⲉⲧⲉⲕⲛⲁⲕⲉⲁⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲟϥ ⲉϩⲁⲓ-ⲧ̄ϥ ⲛⲁⲏ. . .

. . Après qu'ils se furent connus, combien ils se disputèrent ensemble sans relâche ! Elle le quitta (et resta séparée) jusqu'à cette heure. Voici maintenant qu'elle a enfanté ce mois-ci. Lui, il est

semble qu'en dépit des nouvelles règles que le christianisme avait introduites relativement au mariage, les anciens termes, et, autant que cela était conciliable avec la religion, les anciennes coutumes démotiques auraient continué à subsister en Égypte, même en ce qui concernait l'année de nourriture, répondant à l'année païenne de noviciat matrimonial.

Enfin intervenait le mariage[1], pour lequel il fallait

venu près de moi, en disant : « La petite fille qu'elle a enfantée ne « m'appartient pas. Elle l'a conçue en fraude de moi; car il y a six « mois (seulement) que je l'ai connue. » Voilà donc que j'envoie cet homme à Ta Paternité. Aie la bonté de l'écouter raconter son affaire, et ce que tu ordonneras, écris-le-nous. »

Dans un autre papyrus du Louvre, un rapport adressé à l'évêque Pesunthius par le même curé, le prêtre Psan et les deux *lachanés* (ⲗⲁϣⲁⲛⲉ) ou administrateurs civils du bourg, que l'évêque avait chargés d'aller près de Taham et de sa fille elle-même, pour savoir si cette fille avait été réellement accordée au jeune Hdjil (ϩϫⲓⲗ), et si la bénédiction (ⲥⲙⲟⲩ) leur avait été donnée. Les réponses (malheureusement interrompues par des lacunes du papyrus) paraissent assez ambiguës; mais nous voyons qu'après avoir terminé cette première partie de l'instruction, les magistrats se rendirent encore à la maison du jeune Hdjil, pour recevoir sa déposition et celle de ses parents. On ne sait quel a été le dénoûment final de cette affaire. Il arrivait parfois aussi que, quand la jeune fille avait été séduite avant son mariage, les parents accusaient le premier innocent venu. La Vie de saint Macaire (Zoega, p. 123 et 296) nous apprend qu'il fut victime d'une calomnie de ce genre. Nous possédons au Louvre une lettre adressée à Pesunthius par un certain Calepecius, qui se plaint d'avoir été tourmenté de toutes les manières par les parents d'une jeune fille violée par un berger. Ces parents vinrent trouver Calepesius à l'église, interrompirent la messe, et il eut toutes les peines du monde à les mettre dehors, en en appelant à Pesunthius. Enfin ils emmenèrent leur fille bien à regret. Mais l'affaire ne se termina pas là

[1] Je pars ici de l'hypothèse fournie par notre papyrus grec. D'a-

un nouveau contrat. Ce contrat se distinguait surtout par l'expression même que nous avons rencontrée au futur dans les actes *d'acceptation*, et qui cette fois était mise au passé. Au lieu de dire *je t'établirai* pour femme, on disait donc : *je t'ai établie* pour femme. On lit en effet dans un papyrus donné par Sir Gardner Wilkinson, et qui, si ma mémoire ne me trompe, se trouve dans l'escalier des galeries égyptiennes au British Museum, l'acte suivant : « L'an 17,

pés les documents démotiques seuls, on pourrait encore adopter plusieurs autres systèmes : 1° fiançailles suivies, au bout d'un temps indéterminé, du mariage définitif. Ce serait aux fiançailles seulement que se rapporteraient les actes précédemment étudiés. Il est vrai qu'en ce cas on s'expliquerait mal la mention du fils aîné, et surtout *le reçu des objets d'habillement que la fiancée aurait apportés à la maison de son futur époux* ; 2° mariage certifié par deux contrats à peu près simultanés, comme les trois contrats de *reçu*, *de serment* et *de cession définitive* qui, nous l'avons démontré dans notre *Chrestomathie démotique*, étaient indispensables pour une vente unique. L'acte *d'établissement pour femme*, que nous rencontrerons dans la suite, logiquement postérieur à celui *d'acceptation*, jouerait alors, par rapport à celui-ci, un rôle analogue à celui de l'acte de cession par rapport à l'acte *pour argent*. Ainsi s'expliqueraient les deux verbes dont nous avons parlé précédemment, et dont l'un est au passé, l'autre au futur dans les actes *d'acceptation*. Mais alors notre contrat grec, spécifiant expressément la cohabitation maritale antérieure au mariage définitif, deviendrait inexplicable. Nous livrons, du reste, ces diverses hypothèses aux savants, qui feront leur choix. Dans tous les cas, la pension ou année de nourriture ne saurait être niée. Je dois encore faire remarquer, avant de finir cette note, que Walter Scott, qui avait, comme antiquaire, de véritables qualités, nous fait connaître, dans *le Monastère* [chap. XIII], une coutume fort analogue à celle que semble indiquer le contrat grec. Selon lui, dans les provinces frontières de l'Écosse et de l'Angleterre, l'union *des mains*, avec une très-réelle cohabitation, précédait le mariage ; celui-ci ne se faisait qu'au bout d'*un an et un jour* de cette sorte de noviciat.

Phamenoth, du roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, les deux frères, pendant que Mennas, fils de Menetios, était prêtre d'Alexandrie, des deux frères et des dieux Évergètes, et Cléonica, fille d'Atis, canéphore devant Arsinoé Philadelphe. Le scribe... Panofre, surnommé Petkech (?)..... dit à femme Tachons (?), fille d'Amenhotep : *Je t'ai établie pour femme.* Je te cède ton droit de femme. Je n'ai plus aucune parole à te faire au sujet de ce droit de femme. Prends l'acte ci-dessus. Je te reconnais devant tout homme du monde. Je n'ai plus rien à te dire (sur ce sujet). Tu es ma femme, je suis celui qui se dit ton mari... Prends l'acte ci-dessus par lequel je deviens ton mari. » L'acte se termine par la donation d'un certain nombre de liturgies funéraires, avec les clauses relatives à cette donation, et de plus la cession (toute gratuite, paraît-il) de 20 argenteus ou 100 sekels.

Ce contrat est jusqu'à présent unique dans son genre; mais il ne faut pas désespérer d'en trouver d'autres semblables, et il semble expliquer parfaitement la distinction que fait, entre l'acceptation pour femme et le mariage, notre papyrus grec, ainsi du reste que les actes d'acceptation eux-mêmes que j'ai examinés précédemment.

En tout cas, le formulaire de ces contrats d'acceptation se trouve fixé, dans ses parties essentielles, d'une façon définitive, par la série de papyrus presque semblables que nous avons examinée, et il nous apporte une notion des plus importantes.

Tandis que les autres civilisations antiques ten-

daient de plus en plus vers la dissolution des liens matrimoniaux, que les Romains eux-mêmes avaient laissé tomber en désuétude le vieux mariage par *confarréation*, et qu'ils s'abandonnaient à des unions d'un jour décorées d'un nom autrefois respecté, chez les Égyptiens, au contraire, les mœurs publiques avaient peu à peu réagi contre l'antique polygamie orientale, qui restait pourtant de droit commun[1], et établi une barrière à la dissolution trop facile du mariage par un système de dédommagements heureusement conçu.

La femme n'était point livrée au caprice libidineux d'un mari de circonstance. Elle prenait ses précautions à l'avance, car elle avait sa dignité à elle et son indépendance à sauvegarder, au lieu d'être livrée à la force brutale. Égale de l'homme, elle pouvait peser les conditions de son pacte matrimonial. On ne l'achetait pas à un bazar pour la délaisser ensuite, mais on lui donnait à elle-même des gages de fidélité dont elle pouvait user librement, puisque, mariée ou non, nous lui voyons, dans les contrats, la propriété réelle et la disposition entière de ses biens, sans aucun contrôle. Sans doute, le mariage ainsi compris ressemblait à un marché, mais c'était du moins un marché bilatéral, que dis-je? la femme y jouait le principal rôle : elle dictait ses volontés auxquelles souscrivait le mari sans qu'on lui imposât rien à elle-même, et recevait ainsi le don nuptial, la pension et l'amende, le

[1] Voir Diodore de Sicile, liv. Ier, édition de 1604, p. 72.

cas échéant. Aussi les Grecs, habitués à un système tout différent, n'arrivaient-ils point à comprendre une telle puissance donnée à la femme. Diodore de Sicile[1] ne croit pouvoir l'expliquer que par le respect des Égyptiens pour Isis : « C'est pour cette cause, dit-il, qu'il est de coutume de donner plus de puissance et d'honneur à la reine qu'au roi (ceci n'est vrai que pour les derniers Lagides), et que, dans les actes dotaux faits entre particuliers, on accorde l'empire à la femme sur le mari. Les maris promettent d'obtempérer en tout aux désirs de leurs femmes. » Évidemment, ce trait est exagéré, mais il nous peint bien l'impression qu'un Grec, ou tout autre ancien, étranger à l'Égypte, devait éprouver en lisant des contrats semblables à ceux que nous venons d'étudier.

De la sorte, si les époux venaient à briser leur union, ou, pour parler comme nos textes, si le mari venait à mépriser sa femme et à en prendre une autre, la malheureuse délaissée n'était pas sans ressources; et quant à l'enfant qui avait pu résulter du mariage, son sort était assuré et il devenait l'héritier, ou, selon l'énergie du démotique, le maître de tous les biens présents et à venir du père. Nous savions déjà, par Diodore de Sicile[2], que les parents étaient, d'après la loi égyptienne, obligés de nourrir tous leurs enfants (ce qui n'existait chez aucun autre peuple de l'antiquité). Mais comme le même Diodore nous apprend aussi que tous les enfants étaient réputés

[1] Diodore de Sicile, liv. Ier, p. 23.
[2] Diodore de Sicile, liv. Ier, p. 72.

légitimes, même ceux qui étaient nés d'une femme esclave, il avait fallu nécessairement faire une autre distinction entre Isaac et Ismaël. Pour les enfants nés hors mariage, le père n'était sans doute obligé qu'à les élever, comme Ismaël, jusqu'à l'âge où ils pourraient eux-mêmes gagner leur vie, dépense que Diodore estime à 20 drachmes en tout. Les enfants nés dans le mariage, au contraire, quand même ce mariage aurait été dissous par la suite, pouvaient se prévaloir des conditions faites dans le contrat de leur mère, et succéder, comme le patriarche juif, aux biens patrimoniaux. C'est ainsi que, dans le contrat de Paris reproduit plus haut, nous voyons la mention expresse que les fils ou les filles qu'avait eus le mari précédemment ne pouvaient (sous peine d'une amende de 100 sekels) s'opposer à l'acte par lequel il établissait le fils qui devait naître de sa fiancée maître de tous ses biens, et assurait à celle-ci des avantages considérables. Par une vraie bonne fortune, nous avons retrouvé dans notre Musée égyptien, sous le n° 2443, une seconde pièce faite trois ans après par le même époux en faveur de sa femme, et qui confirme la même exclusion. Ce document, daté du mois de méchir de l'an 36 de Ptolémée Philadelphe, débute ainsi : « Tu as 3 argenteus, en sekels 15, 3 argenteus en tout, à me réclamer au nom des argenteus que tu m'as donnés. Que je te donne 5 argenteus et trois cinquièmes, en sekels 28, 5 argenteus et trois cinquièmes en tout, remboursables en l'an 33, tybi 30, (c'est-à-dire) en trois ans ou 36 mois.

Je te payerai les 5 argenteus et trois cinquièmes ci-dessus jusqu'au 30 tybi de l'an 39, le temps et le jour marqués ci-dessus. » Jusqu'ici il semble que nous ayons affaire à un simple billet de créance; mais aussitôt après, le mari continue : « Tu m'as donné, et mon cœur en est satisfait, l'argent de mon lieu bâti, couvert, etc.; » bref, une vente en bonne et due forme de plusieurs propriétés immobilières avec toutes les formules ordinaires. Quand il en est arrivé à la *bébaïosis*, il poursuit : « Je n'ai plus aucune parole à te faire à ce sujet. Aucun homme du monde n'a rien à te dire. Moi seul je les écarterai de toi depuis le mois de méchir de l'an 39 cité plus haut. » Puis il poursuit en cédant encore à sa femme un certain nombre de liturgies funéraires lui appartenant, et conclut ainsi : « Tout cela est à toi depuis le mois de méchir de l'an 39 cité plus haut. A toi appartient (ici viennent quelques mots peu faciles à bien saisir) jusqu'au mois de méchir de l'an 39 du roi toujours vivant. Celui qui viendrait disputer avec toi au sujet de ces choses, je l'écarterai de toi. Fils, fille, provenant de moi, qui viendrait t'inquiéter pour ces biens énumérés ci-dessus aura à te reconnaître les argenteus mentionnés ci-dessus ainsi que leurs fruits à partir de l'an . . . . . , époque à laquelle je t'ai fait sur eux ma reconnaissance. Quiconque t'attaquera aura (à obtempérer au contrat) ci-dessus que j'ai écrit en ta faveur et à te donner les argenteus précités (en calculant) à partir du jour où j'ai fait cet écrit jusqu'au temps (où il viendra l'attaquer?). Je reconnais le

droit du contrat de mariage que j'ai fait en ta faveur antérieurement. J'accomplirai ce droit ainsi que la teneur du présent écrit sans aucune opposition. » Ainsi il est certain que nous avons affaire à un échange entre les biens sur lesquels le mari avait déjà donné hypothèque formelle à sa femme dans son contrat de mariage et les argenteus qu'il lui devait ou plutôt qu'il lui devrait en l'an 39, trois ans jour pour jour après le moment où il écrivait. La vente n'était du reste définitive qu'à cette époque. Jusque-là le marché était incomplet selon la loi égyptienne, puisqu'il restait un reliquat à payer. Mais à partir de l'an 39, au mois de méchir, tout devenait régulier, les 15 sekels s'étant changés en 28 sekels, prix de l'estimation (fort modérée d'ailleurs), et il ne restait plus à faire que les actes de serment et d'*établissement sur pieds* ou de cession[1]. Fils ni fille n'avait plus rien à voir dans cette affaire, et le mari se chargeait de les écarter ainsi que toute autre personne du monde, mais toujours à partir de cette date sacramentelle.

Maintenant on peut se demander comment les 15 sekels se transforment ainsi en trois ans en 28 sekels. S'agissait-il de nouvelles sommes arriérées à percevoir ou au contraire d'intérêts réguliers? Dans ce dernier cas, le taux de l'intérêt serait environ de 29 p. 0/0. Mais ce résultat est tout problématique, et il est encore impossible de le comparer avec les

[1] Voir, dans ma *Chrestomathie démotique* (V, 1 et 2, 3 et 4), ce qui concerne les trois actes nécessaires pour une vente.

données des papyrus grecs dans leur état actuel, puisque ces mêmes données ont fourni le taux de 120 p. o/o à Reuvens, 12 p. o/o à Letronne, 30 p. o/o à Leemans, 60 p. o/o à M. Lumbroso et 4 p. o/o à M. Robiou. On voit qu'au milieu d'un tel désaccord il est impossible de rien conclure, et qu'il faut attendre toute la lumière des papyrus démotiques, dont la rédaction est en général beaucoup plus claire.

Agréez, monsieur et très-cher maître, etc.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Ueber die Metrik des Jüngeren Avesta, nebst Uebersetzung ausgeswählter Abschnitte. Von K. Geldner. Tübingen, 1877, B. Laupp.

La métrique de l'Avesta est peut-être la moins avancée des sciences auxiliaires de la philologie éranienne. Si elle a fait de notables progrès en ce qui concerne les Gâthâs, elle en est encore, pour le reste, à ses débuts. Westphal, le premier, put constater les traces d'une composition rhythmique, de çlokas épiques, dans les yesht de Hôma; mais cette découverte, fortement contestée, resta pour ainsi dire sans résultat. Quatorze ans après, Tõrpel reprit l'étude abandonnée et lui donna un développement considérable. Ce n'était plus dans le neuvième hâ seulement, c'était dans les yeshts V, X, XIII et XXII, dans les hâs X, XI, LVI et même dans les

fargards II et XIX que le mètre semblait se manifester. Il ne fut plus dès lors possible de révoquer le fait en doute. En effet, ce ne peut être par hasard que certains chapitres de l'Avesta renferment de longs passages composés de membres de phrases, tous de seize syllabes, et partagés en deux fractions égales de huit syllabes ou de quatre pieds. Mais si le principe était généralement admis, il rencontrait, dans son application, de nombreuses difficultés. Le sujet est d'une haute importance, car de l'opinion adoptée dépendent, en maints passages, la correction et même l'élucidation des textes. On pourrait signaler en outre un troisième point de vue non moins digne d'attention : l'historique des livres zends. Bon nombre de chapitres dans l'Avesta, nous l'avons démontré ailleurs, sont composés d'éléments hétérogènes, de fragments d'origine diverse ; or la métrique peut aider puissamment à les distinguer et à déterminer les rapports qu'ils ont entre eux.

Quelle est, en dehors des Gâthâs, l'étendue des parties rhythmées, et quelles règles de métrique y sont observées ? Telle est la double question qui se pose devant les éranistes. C'est celle aussi que traite M. Geldner, partiellement il est vrai, dans un remarquable travail qui vient de paraître.

L'auteur s'occupe, dans cet opuscule, de tout ce qui n'est point Gâthâ ; c'est ce qu'il appelle le nouvel Avesta, *der Jungere Avesta*. Il donne d'abord, dans une introduction, ses vues sur la composition du livre et la métrique qui y est suivie. A ses yeux, toutes les parties rhythmées de l'Avesta sont écrites en vers de huit syllabes, formant des strophes de trois à six lignes ou vers ; il suppose, de plus, que ces vers sont soumis à d'autres lois prosodiques qui nous sont inconnues. Après ce court aperçu, il entre dans le cœur du sujet et expose, dans la première partie, les règles de vocalisme à observer, les changements à faire pour rétablir la mesure dans les textes altérés. C'est tantôt la séparation de deux sons contractés, tantôt le dédoublement d'une voyelle longue, la restitution d'une brève supprimée ou de l'aug-

ment, la suppression de ce même augment ou d'une voyelle introduite par une orthographe fautive, la substitution d'une voyelle à la semi-voyelle correspondante et le contraire, des corrections de texte, etc. La seconde partie indique les différents genres de strophes et de disposition des strophes adoptés par les poëtes bactriens.

Suivent trois appendices dont le premier forme la section la plus importante de l'ouvrage. L'auteur y donne de nombreux exemples de l'application de ses principes à la correction des textes et à la reconstitution des vers et des strophes. Le second appendice traite des genres exceptionnels de strophes, et le troisième nous donne les hâs IX et X rétablis dans ce que l'auteur pense avoir été leur forme originaire. Un index complet termine le volume.

Telle est l'œuvre de M. Geldner sur laquelle nous croyons devoir appeler l'attention des éranistes. C'est incontestablement une œuvre de science, de talent et d'habileté. M. Geldner est élève du docteur Roth, et l'on reconnaît en lui toutes les qualités du maître, telles qu'elles se montrent dans ses travaux sur les textes zends et sur le hâ XXXI en particulier. Mais malheureusement nous retrouvons dans son livre les défauts de la méthode suivie par l'école ultra-védisante : identification des Védas et de l'Avesta, du sanscrit et du zend, conclusions déduites de prémisses peu sûres, etc.

M. Geldner croit imperturbablement à l'existence de Zoroastre et attribue à ce dernier la composition des Gâthâs. Il tient pour indubitable que les Gâthâs sont antérieurs à la composition *première* de tous les livres zends en général. On connaît les raisons qui nous empêchent de tenir cette opinion pour certaine; nous devons encore en signaler deux autres. Les parties prétendues récentes de l'Avesta sont précisément les seules qui contiennent les légendes antiques et les conceptions religieuses qui permettent de rapprocher les croyances éraniennes de celles des Védas et de la mythologie primitive. Les Gâthâs, au contraire, avec leurs spéculations philosophiques, rappellent les œuvres plus récentes des Brah-

manes. Se pourrait-il que l'Inde et l'Eran fussent partis du même point pour arriver à des termes diamétralement opposés? En outre, est-il probable que les chants les plus anciens aient été tous conservés dans leur structure première, tandis que les plus nouveaux étaient métamorphosés de telle sorte que l'on perdît jusqu'au souvenir de leur forme originaire?

Mais nous ne voulons pas insister sur ce point tout à fait accessoire en cette matière.

Le système de M. Geldner repose sur des bases bien fragiles et même, nous serions tenté de le dire, sur une pétition de principe. Il établit *a priori* et les règles de la métrique et l'extension du style rhythme. Tout ce qui le gêne, il l'écarte, voire même plusieurs mots dans un seul vers, et plusieurs vers dans une strophe.

Encore les règles qu'il expose sont-elles loin d'avoir la fixité suffisante; comment, du reste, pourraient-elles la posséder, puisqu'elles n'ont qu'un seul principe, les exigences d'un mètre supposé sans preuve? Aussi voyons-nous les voyelles longues comptées pour une ou deux syllabes; les semi-voyelles formant ou non une syllabe même dans un seul mot, tel que le pronom *thwá*, *thhwem*, même dans le suffixe *shva*, *hva* du locatif pluriel. Parfois M. Geldner insère l'augment, bien que l'existence même de ce dernier soit des plus improbables; parfois aussi il prend le préfixe *a* (p. *á*) pour cet augment et le retranche. Ailleurs, les besoins du mètre lui font supposer des règles de sandhi qui ne s'appliquent qu'à des cas exceptionnels et vont jusqu'à ne faire que trois syllabes de *mithró-aojó* (yt. X, 104); il admet l'emploi d'une synérèse qui contracte *vouru* en un son unique. M. Geldner reconnaît fréquemment lui-même que les exceptions sont plus nombreuses que la règle et que ses restitutions sont purement conjecturales; mais cela ne l'empêche point de conclure pratiquement comme s'il avait prouvé. C'est ainsi qu'il fait de la forme construite *hâ* (soleil) un dissyllabe et l'explique comme une contraction de *hvaré* (dérivé de *hvare*), il s'appuie sur une particularité de l'alphabet persan moderne qui représente

v et *ô* par un seul signe et sur la forme *hvô* qu'il trouve au yaç. 51-4 et à laquelle il donne, en ce cas seulement, le sens de *soleil* sans que rien l'y autorise.

Comme exemples de corrections à larges traits, nous citerons le yt. XVI, 2, où M. Geldner efface *ca*, et *avi*, le yt. XIII, 5, dont il fait disparaître *yaozdadhaîti, viçhaoh, âirishis daitîu, ava*, et le commencement du yaç. XI dont il retranche trois vers entiers, nécessaires au sens tout autant que deux autres condamnés au yesht XVII, 19.

N'est-il pas étrange que des partisans d'un pareil système accusent d'autres zendistes de faire violence au texte parce qu'ils proposent, avec toutes réserves, de faire quelques légères corrections; de lire, par exemple, *gaêm* au lieu de *ganm*, *ranoibyô* au lieu de *ranoibya*, et cela pour obtenir un sens raisonnable; ou bien parce qu'ils rejettent un sens admis, bien qu'impossible? Le sens est-il donc moins nécessaire qu'un rhythme problématique, et pour ce dernier seul peut-on, non-seulement corriger quelques traits, mais tout transformer?

On comprend aisément qu'il est bien peu de passages qui résistent à un traitement aussi énergique, et qu'on ne puisse, au moyen d'additions et de retranchements variés autant que libres, disséquer de façon à en retirer trois, quatre, cinq ou six membres égaux de quatre pieds. Cela est si vrai qu'en mainte occasion il s'offre différentes manières de reconstruire les prétendus vers. Ainsi, au yt. X, 127, on pourra lire, selon M. Geldner, *nikhsta ahmât avazata* ou *nikhstata ahmât vazata*; au yaç. IX, 15, on aura *patayen paiti âya zemâ* ou *âpaten paiti âya zemâ*. Encore là faut-il lire *paityâya*. On comprend tous les dangers d'une pareille méthode. Ces dangers sont encore agrandis par l'emploi de cette méthode, car les recherches se portent non sur des morceaux complets, mais, le plus souvent, sur des fragments, sur des lambeaux de phrases isolés et pris au hasard dans toutes les parties du livre. C'est là procéder à rebours. Si l'Avesta est presque entièrement écrit en vers, on doit y retrouver des morceaux d'une étendue con-

sidérable textes à peu près intacts. C'est par eux qu'il faut commencer l'étude de la métrique : les distinguer d'abord, en reconnaître les lois et procéder de là à de nouvelles découvertes. Telle est la seule marche que l'on puisse suivre avec sécurité.

Le sanscritisme conduit parfois M. Geldner à rejeter les interprétations les mieux établies pour en substituer d'autres absolument impossibles. C'est ainsi qu'il fait de *peshoçâra* un briseur de maisons, contrairement aux textes, aux lois de la langue et à la tradition tout entière. Au yaçna LI, 4, il lit *mishâ cim* pour retrouver dans ce mot le sanscrit *mishâ* qui entre dans la composition d'*animishâ*.

Notons en terminant que M. Geldner ne rend pas toujours à chacun ce qui lui revient. Il en est ainsi, par exemple, de l'explication de *fratatkusha* qu'il emprunte à M. Darmesteter, et de celle de *paraikesidha* que l'on trouvait déjà, comme plusieurs autres, dans la nouvelle traduction française de l'Avesta.

Ces remarques n'ont certainement pas pour but de contester le mérite de l'œuvre de M. Geldner, ni l'importance des résultats qu'elle peut produire. Mais l'on a cru nécessaire de mettre chacun en garde contre des exagérations et des hardiesses qui ne peuvent qu'égarer la science. L'Avesta refait sur de telles bases serait un Avesta de fantaisie. Bien peu de zendistes suivraient le savant auteur dans cette voie, et il serait très-regrettable de voir tant de peines et de talents dépensés en vain.

C. DE HARLEZ.

Le Roman de Setna. Étude philologique et critique avec traduction mot à mot du texte démotique, introduction historique et commentaire grammatical, par Eugène Revillout, conservateur-adjoint du Musée égyptien du Louvre. Paris, 1877. Ernest Leroux, éditeur, 3 parties in-8°, 10 fr.

La codification des lois du déchiffrement de l'écriture démotique fut le coup de maître par lequel M. Brugsch

débuta dans la science. Il y a déjà plus de vingt ans que son analyse de plusieurs textes bilingues, de quelques contrats, et sa grammaire démotique, son plus beau titre de gloire, firent espérer que de nombreux adeptes allaient se disputer le défrichement d'un terrain devenu si inopinément accessible. Il n'en fut rien. Trois savants seulement songèrent à utiliser l'instrument qui venait de leur être livré : M. Eisenlohr, qui publia un essai sur le texte de Rosette; M. Maspero, qui étudia les papyrus gnostiques de Leyde et de Paris, et moi-même qui traduisis deux pages d'un recueil de préceptes du Musée du Louvre. L'immensité du champ égyptologique, qui permet à chacun de faire sa moisson sans gêner son voisin, maintient tous les travailleurs dans le domaine hiéroglyphique et n'inspire guère le désir de s'aller cantonner dans le démotique, dont les textes recueillis jusqu'à ce jour sont en général d'une extrême aridité, sans compter que leur investigation, pour être fructueuse, exige une longue et pénible préparation et, comme première condition de succès, une connaissance solide de la langue copte, langue un peu délaissée par les égyptologues aujourd'hui que les hiéroglyphes s'expliquent surtout par les hiéroglyphes. M. E. Revillout s'est trouvé dans des conditions particulièrement favorables pour aborder l'étude du démotique. Depuis longtemps familiarisé avec les difficultés du copte, il le lit, m'a-t-il dit un jour, aussi couramment que sa propre langue, et il en possède à fond la littérature; il se l'est assimilé jadis sans arrière-pensée d'aborder plus tard la langue antique; il voulait connaître le copte pour lui-même et pour étudier l'histoire de l'établissement du christianisme en Égypte, ainsi qu'en témoignent ses premiers travaux. Nous devons nous réjouir de ce que les papyrus dont il se trouve entouré au musée du Louvre aient attiré son attention sur cette phase de la langue antique qui précéda immédiatement l'époque où l'alphabet grec lui fut imposé. Une fois que M. Revillout eut surmonté les premières et graves difficultés paléographiques du démotique, une fois qu'il se sentit en communication directe avec la langue que

cette écriture recouvre, il se trouva, si l'on me permet cette expression familière, en pays de connaissance. C'était du copte qu'il avait à traduire. Jamais cette constatation ne fut plus évidente pour lui qu'à la lecture du roman de Setna, traduit pour la première fois par M. Brugsch, en 1867, et dont le fac-simile a été publié il y a six ans par M. Mariette. Cette composition, qui paraît pouvoir être attribuée au commencement de la domination romaine, devait plus que toute autre offrir de curieux points de comparaison aux yeux d'un coptologue exercé. Aussi M. Revillout l'étudia-t-il avec passion, et elle lui suggéra les remarques les plus intéressantes sur la grammaire comparée des langues copte et démotique. Ces remarques feront l'objet du troisième fascicule de son ouvrage et en formeront comme le couronnement. La livraison parue ne donne que le mot à mot du texte avec quelques courtes notes. Il semble au premier abord que ce ne soit pas chose malaisée que de donner le mot à mot d'un texte déjà traduit par un autre; mais rien n'est facile en démotique, et le fac-simile donné par M. Mariette est, ainsi que tous les fac-simile démotiques connus, tellement défectueux que c'est une besogne fort longue et pénible (je le sais par expérience) que de le confronter avec la traduction de M. Brugsch; aussi M. Revillout ne devra-t-il pas s'étonner si quelques-unes de ses restitutions et même de ses lectures sont contestées. Un travail réellement définitif ne pourra être exécuté que sur l'original.

Telle qu'elle est, cependant, la publication de M. Revillout, surtout lorsqu'elle sera complétée par un commentaire philologique, formera une œuvre des plus utiles et des plus précieuses. J'exprimerai le regret que l'auteur n'ait pas appuyé chaque groupe de sa transcription, l'expression copte correspondante qui l'accompagne est très intéressante à connaître, mais elle ne suffit pas pour l'analyse des signes. Aussi son travail laissera-t-il une lacune à combler; on ne sera véritablement maître du système démotique que lorsqu'on aura pu, par une étude approfondie de l'hiératique des bas temps,

expliquer sûrement la genèse des sigles. Un très-grand nombre de ces sigles n'est autre chose que la tachygraphie de certaines ligatures hiératiques; M. Maspero est on ne peut mieux préparé à cette étude; il m'a communiqué sur ce sujet quelques vues très-ingénieuses que je serais très-désireux de lui voir publier. Je suis convaincu que ses efforts unis à ceux de M. Revillout feraient faire un grand pas à la science.

PAUL PIERRET.

ERRATA.

Dans le numéro d'avril-mai-juin 1877, page 521, ligne 6, au lieu de *pagaya*, lisez *zagaya*.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1877.

ESSAI

SUR

LES INSCRIPTIONS DU SAFA,

PAR M. J. HALEVY.

I.

LA RÉGION DU SAFA ET LES INSCRIPTIONS Y DÉCOUVERTES.

M. de Vogüe vient de publier un recueil d'environ quatre cents inscriptions que, dans le courant des années 1861 et 1862, M. Waddington et lui ont copiées dans les âpres solitudes du Safa, à l'est de Damas[1]. Cette nouvelle épigraphie, aussi étrange par sa provenance que par son caractère graphique, quoique imparfaitement connue, a déjà exercé la sagacité des sémitistes, sans que, jusqu'ici, le problème ait été résolu. Dans cette circonstance, un nouvel essai de déchiffrement ne sera pas superflu;

[1] Syrie centrale. Inscriptions sémitiques, publiées par le comte de Vogüe, 1re partie. Paris, J. Baudry, libraire-éditeur, 1868-1877.

mais avant d'aborder la question épigraphique proprement dite, il est nécessaire de donner une idée générale de la région du Safa ainsi que quelques informations sur le côté matériel des inscriptions y découvertes. Dans cette rapide esquisse, nous suivrons, en substance, la description magistrale de M. de Vogüé, à laquelle, pour tout le reste, nous renvoyons le lecteur.

La région volcanique située au sud-est de Damas contient deux massifs séparés par une plaine couverte, soit de laves en coulée, soit de gros blocs errants. Celui de l'ouest se compose de deux territoires : l'un, le Djebel Haourân et les pentes qui l'entourent, a un sol fertile; l'autre, nommé le *Ledja*, quoique d'un sol basaltique, produit néanmoins quelques arbres et de l'herbe pour les bestiaux, possède quelques puits permanents et reçoit une maigre culture. Le massif oriental, plus spécialement appelé *Safa*, est une vaste nappe de basalte, s'étalant autour d'une série de cônes aux flancs escarpés, aux cratères béants. On distingue deux groupes dont les cônes culminants s'élèvent de six cents à sept cents mètres environ au-dessus de la plaine. Plus au nord, autour de plusieurs cônes isolés, la plaine est presque entièrement couverte de fragments basaltiques noirs, aux angles arrondis, dont les dimensions varient de la grosseur du poing à celle du corps d'un homme. Les endroits découverts, dont le sol argileux et souvent déprimé est susceptible de culture, forment, dans la saison des pluies, des lacs temporaires qui,

en se séchant, se couvrent d'une végétation éphémère très-recherchée des troupeaux. Le plus grand de ces bassins est le *Rohebé*, véritable oasis intermittente, grande plaine de vingt kilomètres environ de long sur cinq ou six de large, qui reçoit directement les eaux des hauteurs volcaniques qui l'avoisinent, et indirectement les eaux amenées de loin par le Wadi el-Gharz, le Wadi es-Scham et d'autres vallées venant de l'est et du nord-est. Au printemps, cette végétation luxuriante forme un contraste frappant avec l'aspect désolé et aride des solitudes rocheuses qui bordent l'horizon.

Le Rohebé et la région qui l'entoure servent de résidence d'hiver à deux petites tribus nomades, les Chtayé et les Gheyat. Leur territoire ne s'étend pas au delà de la région volcanique. Le point extrême de leur parcours est le Djebel-Sès, cône d'éruption de huit cents mètres environ de diamètre. En été, les nomades abandonnent le Rohebé et viennent s'établir sur le versant oriental du Haouran. Dans toute cette région, les deux points extrêmes au nord et au sud, Djebel-Sès et Nemara, se prêtent seuls à une habitation permanente. Ces deux localités possèdent chacune un puits qui ne tarit pas, mais dont le volume d'eau ne peut fournir qu'aux besoins d'un petit nombre d'hommes et d'animaux.

Ces trois localités sont les seules où on rencontre des ruines de constructions antiques. A Sès, on voit les restes d'un camp fortifié romain qui pouvait contenir un gros détachement de troupes, surveillant les

tribus pillardes du désert. Le poste également romain de Némara ne renfermait qu'un petit nombre d'hommes, chargés de garder les puits. Dans le Rohébé, on voit les ruines d'un château ghassanide, nommé *Kharbet el-Beïda* « la ruine blanche », avec ses sculptures étranges. En face de ce monument, sur la rive opposée du Rohébé, se trouve une petite construction inachevée que les Arabes appellent *El-Kenisé* « l'église », provenant de la même origine. A peu de distance du Rohébé se voient les carrières qui ont fourni les matériaux de ces deux constructions.

Pour la description de l'aspect des pierres et des inscriptions qui les couvrent, je ne peux mieux faire que de citer textuellement M. de Vogüé, car chaque observation, chaque renseignement du savant voyageur est un trait de lumière jeté sur les divers côtés du problème, et l'épigraphiste scrupuleux risquerait de s'égarer en perdant une seule de ces indications.

« Outre ces quelques ruines, les seuls vestiges que l'homme ait laissés de son séjour en ces lieux pendant l'antiquité, sont les inscriptions. Les soldats romains des garnisons de Sês et de Némara ont écrit leurs noms en grec et en latin sur les rochers qui avoisinaient leurs postes; les premières tribus musulmanes ont tracé des sentences pieuses en caractères coufiques; avant les unes et après les autres, des mains inconnues, que nous supposons avoir été sabéennes, ont gravé sur les mêmes rochers, mais en bien plus grand nombre, les inscriptions qui nous

occupent et qui sans doute, comme les précédentes et comme celles du Sinaï, renferment des noms propres, des formules pieuses, peut-être aussi des allusions aux incidents, aux passions de la vie du désert.

« Ces inscriptions se comptent par milliers; on les trouve non-seulement autour des points qui ont été habités, mais sur les routes qui y conduisent, en plein désert. Elles sont rarement isolées; on les rencontre généralement par groupes et surtout sur des accumulations de pierres, sortes de *tumuli* grossiers qui portent dans le désert le nom de *Rdjm*. Suivant un usage qui remonte aux premiers âges de la vie pastorale, ces tas de pierres désignent l'emplacement d'un événement déterminé, fait de guerre, de vengeance ou de justice, incident heureux ou malheureux de la vie de famille et de tribu. C'est par un tas de pierres que Laban et Jacob consacrent le souvenir de leur alliance, que Josué marque le lieu des terribles exécutions qui suivirent ses conquêtes (Gen. xxx, 46; Jos. vii, 26); c'est par des signes analogues que le Bédouin marque aujourd'hui la tombe d'un chef vénéré, le théâtre de ses combats...

« Dans le Harra, dans le désert littéralement jonché de pierres volcaniques, rien n'était plus facile que la construction d'un *Rdjm*; aussi sur tout notre parcours nous avons rencontré de ces accumulations artificielles : elles sont nombreuses autour du Safa et chargées d'inscriptions. Les textes ainsi réunis ont-ils trait à l'événement oublié que les pierres entassées

étaient destinées à rappeler? On serait tenté de le croire en les voyant serrés et accumulés autour de ces centres artificiels. Il est vrai que, sur d'autres points, où il n'y a pas trace de Ridjm, on trouve les inscriptions également disposées par groupes nombreux et distincts; elles sont alors gravées sur les pierres qui jonchent le sol en désordre.

« Ces pierres, avons-nous dit, varient de la grosseur du poing à celle du corps d'un homme; elles ont des angles arrondis, une surface noire et lisse; la cassure montre un grain serré, d'une coloration rougeâtre qui rappelle celle du granit; en attaquant la surface noire, on met à nu la matière rougeâtre; les inscriptions obtenues en creusant cette surface se détachent donc en clair sur un fond noir.

« Deux procédés ont été employés par ceux qui les ont tracées : le martelage et la gravure; dans le premier cas, le résultat a été assez grossier; les lettres sont très-larges, leurs contours incertains. Dans le second cas, au contraire, la pierre, attaquée par un ciseau ou un burin, a été coupée avec une certaine fermeté; les lettres ainsi obtenues sont fines et nettes; cette seconde catégorie se divise d'ailleurs en deux types : l'un grêle et allongé, l'autre plus court et moins fin. M. Wetzstein a attribué ces différences de forme à des différences d'époque : il appelle le caractère martelé le caractère *ancien* et l'autre le caractère *moderne;* je ne saurais me ranger à son avis, des exemples nombreux m'ayant prouvé que des inscriptions en écriture dite *ancienne* étaient superposées à

des lignes en écriture dite *moderne*. Sans nier qu'il puisse y avoir une succession chronologique dans des textes aussi nombreux, je ne crois pas qu'elle se manifeste par la différence du procédé.

« La plus grande irrégularité règne dans le tracé des inscriptions : il affecte les dispositions les plus étranges et les plus embarrassantes. Les caractères sont dirigés tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, et comme, dans la plupart des cas, ils sont tracés sur une surface horizontale, il est très-difficile de déterminer le véritable sens de l'écriture, la ligne suit les accidents de la pierre et les caprices de sa surface naturelle, tantôt revenant sur elle-même comme une sorte de *boustrophédon*, tantôt se repliant, se contournant, s'enchevêtrant sans règle apparente. Il est rare qu'une même pierre ne porte pas plusieurs inscriptions, ce qui ajoute encore à l'obscurité du texte et complique non-seulement les difficultés du déchiffrement, mais celles même de la transcription.

« Pour ma part, je me suis efforcé, dans les reproductions que j'en ai faites, de suivre autant que possible un système uniforme; j'ai supposé que les inscriptions écrites sur une surface verticale, que celles qui accompagnaient des figures d'hommes ou d'animaux étaient tracées dans leur sens naturel, c'est-à-dire dans le sens qui était déterminé soit par le plan de la surface verticale, soit par la direction des pieds des figures. Pour les inscriptions privées de ces indications accessoires, et c'est l'immense majorité, je me suis conformé, autant que possible, au

système déduit de ces indications mêmes. Je ne réponds pourtant aucunement de n'avoir pas commis d'erreurs et de n'avoir pas quelquefois reproduit, la tête en bas, des textes qui auraient dû être écrits en sens contraire.

« Les autres figures gravées sur les rochers du Safa sont empruntées à la vie pastorale : ce sont des chevaux, des chameaux, des chèvres, des scènes de voyage ou de chasse. La chasse au lion tient une place importante dans ces dernières représentations; le lion vivait-il encore dans ces contrées à l'époque où elles étaient parcourues par les auteurs des inscriptions? Apparaît-il, au contraire, sur les rochers du Safa comme un souvenir de l'Arabie méridionale, du pays d'origine des tribus sabéennes? Je ne saurais le dire; je me contenterai de faire remarquer que le lion se voit aussi sur les bas-reliefs du château de Kharbet el-Beïda, en compagnie de l'éléphant et du bœuf bossu, et que, pour ces deux derniers animaux au moins, il ne saurait être question de les faire vivre dans ces solitudes. Les sculpteurs de Kharbet el-Beïda, proches parents, suivant moi, des auteurs des inscriptions, avaient donc la tradition de la vie intertropicale, et cette tradition suffit à la rigueur pour expliquer les tableaux de chasses au lion mêlés aux scènes de la vie locale. Il convient néanmoins de rappeler que le lion est signalé en Palestine pendant toute l'antiquité; qu'au moyen âge le voyageur Phocas l'a trouvé près de Jéricho, et qu'il vit encore aujourd'hui dans les jongles de la Mésopotamie. Si les Sa-

beens ne l'ont pas combattu dans les rochers du Safa, ils peuvent l'avoir rencontré dans les excursions qui les conduisaient, à la suite de chefs entreprenants, des bords du Jourdain à ceux de l'Euphrate[1]. »

Le premier Européen qui ait signalé les inscriptions du Safa est le voyageur anglais M. Cyril Graham, en 1857. Il a rapporté vingt et un de ces textes qui, très-imparfaitement copiés, ont à peine suffi à donner une idée exacte de ce genre d'écriture. La première exploration scientifique du Haourân et des contrées voisines est due à M. le Dr Wetzstein, qui a copié deux cent soixante inscriptions sur les rochers du Safa, dont il a donné, en 1860, dix textes seulement dans son très-intéressant rapport[2]. Il n'a pas essayé de les expliquer, mais il a cherché à fixer leur origine, et l'opinion à laquelle il s'est arrêté a été adoptée depuis par tous ceux qui ont traité de ces textes et fortement appuyée par la haute autorité de M. de Vogüé, dont les publications ont jeté un jour inattendu sur l'archéologie de la Syrie centrale. Il considère ces inscriptions comme l'œuvre des tribus sabéennes qui

[1] Cette observation est on ne peut plus juste. Ajoutons que les chasseurs du Safa n'avaient même pas besoin d'aller jusqu'aux bords du Jourdain pour rencontrer le lion. Cet animal se trouvait en abondance dans les vallées du Hermon, à peu de distance de Damas (Cantique, IV, 8). Quant à la représentation de l'éléphant et du bœuf bossu sur les sculptures de Kharbet el-Beida, elle a certainement été faite d'après des animaux vivants composant la ménagerie du roi chasseur.

[2] *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*. Berlin, D. Reimer, 1860.

sont venues se fixer en Syrie dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. En résumant les faits groupés déjà par M. Caussin de Perceval et en les complétant par des recherches originales, il a cherché à démontrer qu'un courant presque constant, prélude de la grande invasion musulmane, amena les populations du sud de l'Arabie dans les régions plus septentrionales. Une branche de ce courant se dirigea vers la Mésopotamie, où elle fonda le royaume de Hira; l'autre apparut aux environs de Damas, vers l'époque de la naissance de Jésus-Christ, sous le nom de *Tenoukhides*. A la migration de ceux-ci succéda celle des Salihides qui ont reconstruit Bosra (en 106 après J. C.), et aidèrent les Romains à faire la police du désert. Les Salihides furent à leur tour supplantés par une fraction des Azdides, nommée *Djefnide*, qui prit le surnom de *Ghassanide*, d'une source près de laquelle elle prit son premier établissement. Un de leurs rois, Ἀλαμουνδάρης, est mentionné dans une inscription architecturale[1]; c'est aussi aux rois de la dynastie ghassanide qu'il faut attribuer les monuments du Haourân et le château de Kharbet el-Beïda, centre spécial de la région dans laquelle se rencontrent les inscriptions qui nous occupent en ce moment. La frappante analogie de l'écriture du Safa et de l'alphabet himyarite ou sabéen confirma M. Wetzstein dans cette idée, que l'origine des inscriptions en question doit être attribuée aux peuplades méri-

[1] Wetzstein, *l. c.* p. 315, n° 173.

diennes, Tenoukhides, Salihides, Ghassanides ou autres, qui se sont successivement supplantées les unes les autres dans les premiers siècles de notre ère.

M. Wetzstein n'a pas publié son essai de déchiffrement; cette tâche a été entreprise par M. Blau qui a donné, dans le Journal asiatique allemand, un travail substantiel sur la question[1]. Il est parti de cette idée que les inscriptions sont dues aux peuplades originaires du Yémen, et comme, à ce moment, on tenait le sabéen pour identique avec l'arabe, il s'est servi de cet idiome pour expliquer les textes. Les caractères qui sont communs à l'écriture du Safa et à celle du Yémen ont reçu la valeur qui leur est propre dans ce dernier système. Quant aux lettres qui sont étrangères à ce système, M. Blau les a déterminées par l'écriture sinaïtique ou nabatéenne, et même par l'alphabet berber ou libyque, car M. Blau croyait alors que ces deux écritures procédaient l'une et l'autre de l'écriture sud-arabique. Il a donc admis que l'indice de filiation qui sépare naturellement les noms propres se trouvait dans les lettres 𐤁 qui, lues avec la valeur qui leur est propre en libyque, donnent le mot 𐤁𐤍 « fils ». Il ne s'est pas aperçu que ces signes se présentaient exclusivement dans la seconde moitié des inscriptions qu'il étudiait, tandis que la généalogie a d'ordinaire sa place au commencement des inscriptions. Outre cela, le caractère éclectique de sa méthode suffisait à lui seul pour

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XV, 116.

faire échouer sa tentative, en dépit de la grande érudition dont il a cherché à l'étayer.

De 1861 à 1872, le problème de l'écriture du Safa fut mis de côté. A cette époque, qui vit la publication de nombreuses inscriptions rapportées par moi du Yémen, mon attention fut attirée sur les textes du Safa, par suite de la prétendue découverte, dans la vieille terre de Moab, de terres cuites à inscriptions bilingues. Les fac-simile donnés dans la *Zeitschrift* de cette année suffirent à me convaincre, dès le premier moment, de la fausseté de ces grossières fabrications; mais mon attention une fois éveillée, j'ai voulu les étudier à mon tour. J'ai trouvé tout d'abord que, en dehors de l'éclectisme toujours dangereux en matière paléographique, le défaut principal de la méthode de M. Blau était, ainsi que je viens de le dire, le fait d'avoir cherché le mot בן dans la dernière partie des textes, tandis qu'il devait se trouver dans la première moitié. En effet, un coup d'œil attentif jeté sur la planche de M. Wetzstein m'a bientôt convaincu que ce mot se cachait dans le signe כ qui se répète souvent dans la première ligne, signe qui devait se décomposer en deux lettres ן et ו, ayant respectivement la valeur de ב et de ב. Cette conviction me conduisit à penser que la ressemblance observée entre l'alphabet du Safa et l'écriture sud-arabique n'est pas aussi absolue qu'on le croit; qu'il y a plutôt un air de famille qu'une provenance directe; qu'il fallait introduire comme terme de comparaison essentiel l'alphabet phénicien,

modèle unique de tous les alphabets connus; qu'enfin tous ces rapprochements paléographiques n'auraient de valeur qu'autant qu'ils seraient confirmés par des raisons indépendantes, tirées des noms propres connus par d'autres documents; à l'aide de ces règles, j'ai trouvé aussitôt le nom commun sémitique עבד (II, *f*), et un autre nom biblique יעבי (I, *b*).

Cependant, la connaissance exacte des lettres ב, ד, ר, מ, נ, ע, ק, ש, ת se montra bientôt impuissante à résoudre le problème avec le nombre restreint des textes publiés par M. Wetzstein; je me suis donc adressé à l'obligeance bien connue de MM. de Longpérier et Renan, à l'effet d'obtenir un certain nombre de copies qui étaient restées dans les cartons des savants explorateurs du Safa. L'éloignement de M. de Vogüé de Paris rendit ces démarches infructueuses, et j'ai été obligé d'interrompre mes études sur cette matière; mais j'ai eu le plaisir d'apprendre que le savant académicien préparait une édition de plusieurs centaines d'inscriptions. Je me suis donc résolu à attendre cet important recueil afin de ne pas livrer au public un résultat rudimentaire et fort incomplet.

Dans l'intervalle, ce problème a été repris en Allemagne par M. H. D. Müller, professeur à l'Université de Vienne et fort avantageusement connu par ses mémoires justement estimés sur diverses questions concernant les Sabéens. M. Müller a obtenu de M. Wetzstein dix-sept nouvelles copies des inscriptions du Safa. Il a blâmé avec raison le procédé par trop commode de M. Blau, et il a parfaitement

reconnu la place que doit prendre l'alphabet phénicien dans les recherches relatives à l'origine de l'écriture du Safa. Pour ce qui est de l'idiome des inscriptions, M. Müller le considère comme essentiellement sabéen et possédant, par conséquent, le trait le plus caractéristique de la langue de Saba, la mimmation. Cette proposition a le plus influé sur sa méthode et a été la cause principale de la non-réussite de son déchiffrement, qui a donné, en fin de compte, un résultat encore moins satisfaisant que celui de M. Blau. En exagérant quelque peu cette opinion de M. Wetzstein, suivant laquelle les inscriptions du Safa pourraient bien renfermer des badinages (*Spielereien*) peu sérieux, il s'est tout à fait dispensé de chercher le terme de filiation בן qui ne devait cependant manquer nulle part, ainsi que M. Wetzstein l'a dit dans la même phrase[1]. Pour M. Müller le signe פ est un מ marquant la mimmation et par conséquent la fin des mots. Les noms propres qu'il obtient ainsi sont aussi surprenants que les phrases qu'il combine sont creuses ou naïves[2]. On ne conçoit vraiment pas com-

[1] « Stammen also diese Inschriften von Hirten her? Haben dor-« tige Hirten jemals zu schreiben verstanden? Was konnten sie an « Orte schreiben, von denen sie wussten dass ausser ihnen Niemand « hinkommen würde? Wohl nur Spielereien : ihre eigenen Namen « und höchstens Verse, Liebeslieder. » On verra, dans la suite, que ces inscriptions ont un caractère beaucoup plus sérieux que ne le suppose le savant voyageur.

[2] Parmi les noms propres, citons אטתפם, פמעבדמב, רעחדה; pour le sens, il suffit de mentionner רבדם לצרם אדת « Bindend « einem Feinde die Hände, » et ערדם בטפר ערדת « Ein Wildesel « im Bespringen einer Wildeselin. »

ment des résultats aussi maigres, qui permettaient à peine de lire le quart des textes si peu nombreux qu'il étudiait, n'ont pas empêché M. Müller de construire un tableau complet des caractères du Safa où il n'y aurait que trois valeurs douteuses! Ajoutons que le ʾ reconnu comme douteux entre précisément dans un texte dont le sens est relativement le plus satisfaisant, il est vrai que la lecture de ce texte n'a pu être effectuée qu'aux dépens des valeurs qu'on venait de fixer [1]. Pour surcroît d'étrangeté, c'est sur ces bases si chancelantes qu'on a cru pouvoir édifier un petit système relatif à l'origine de l'écriture sémitique.

En face d'une tentative aussi manifestement avortée, je fus de plus en plus confirmé dans ma première opinion. La deuxième planche annexée au travail de M. Müller me fournit, tout d'abord, les noms propres עם, הם, מבני, עבד; puis, grâce à sa forme presque sabéenne, je pus reconnaître le ס et lire ainsi le nom éminemment arabique : סעד = سَعْد. C'était quelque chose, mais pas assez pour me faire espérer d'arriver à un déchiffrement complet à l'aide de copies qui ne

[1] Je fais allusion à l'inscription qui forme le n° 397 de M. de Vogüé et qui se trouve dans la première planche de M. Wetzstein. Certes, la formule קבר אתהא בן אסתבע דורלו «Das Grab des 'Atha, Sohnes des 'Usthbâ, des Herrn von Wardhaw» serait acceptable, si la lecture était exacte; mais déjà le premier mot n'a été obtenu qu'en changeant arbitrairement קבב en קבר, pour lire בן, il a fallu supposer une nouvelle forme pour le ב, ne ressemblant en rien à la forme ordinaire. La vraie lecture de cette inscription sera donnée dans le chapitre suivant.

m'ont jamais inspiré une entière confiance, et j'ai préféré attendre encore. Heureusement, cette fois, l'attente ne fut plus très-longue. Le recueil de M. de Vogüé parut enfin vers le commencement de juillet dernier; quelques jours après, M. Renan, qui ne cesse jamais d'encourager la science, a eu l'extrême obligeance de mettre à ma disposition l'exemplaire que le savant auteur lui avait envoyé. Mis en possession de ces documents précieux qui me fournissaient des moyens de comparaison bien autrement solides, je n'ai pas tardé à déterminer la valeur de la presque totalité des caractères safaïtiques, et, le 29 juillet, j'ai été à même de communiquer à M. Renan une note substantielle sur ma méthode de déchiffrement, qui a eu l'honneur d'obtenir les suffrages de l'éminent académicien[1]. Depuis ce temps, j'ai continué l'étude de ces inscriptions, et ce sont les résultats de cette étude prolongée qui seront exposés dans les chapitres suivants.

II.

L'ALPHABET[2].

L'alphabet du Safa renferme vingt-trois lettres, une lettre de plus que l'alphabet sémitique primitif; cette lettre est le ẖ répondant au خ pointé de l'écriture arabe. Il y manque toutes les autres lettres emphatiques ض, ظ, غ, ث, X qui sont propres à l'arabe

[1] Cette note a été lue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres dans la séance du 14 septembre dernier.

[2] Voir planche I.

et au sabéen. Ainsi qu'il a été dit plus haut, l'écriture court dans tous les sens, tantôt remontant, tantôt descendant en forme de spirale, tantôt se repliant sur elle-même, tantôt, enfin, s'enchevêtrant et se croisant de la façon la plus capricieuse. Il n'y a ni lettres finales, ni signe de séparation, ni points diacritiques. Ces derniers sont mêmes inutiles, attendu qu'en général les lettres de cet alphabet sont assez distinctes et ne prêtent au doute que par suite d'un tracé négligé ou abusif.

Nous allons exposer ci-après les raisons qui nous ont guidé dans la détermination de la valeur de chaque lettre, et nous indiquerons, en même temps, la méthode qui nous a fait reconnaître la forme primitive au milieu de formes singulièrement négligées et souvent si altérées qu'on croit avoir affaire à un caractère tout différent. Dans la planche ci-jointe, les lettres sont rangées d'après l'ordre de l'alphabet phénico-hébraïque, tandis que les variantes de chaque lettre sont placées de façon à expliquer leur filiation et leurs altérations successives.

א. La lettre à laquelle j'attribue cette valeur figure fréquemment en tête de noms propres, tels que אנעם, אעכר, אכלם et, comme les autres préfixes possibles, י et ת, ont des formes toutes différentes, il ne reste plus de place que pour le א. Cette déduction par élimination se confirme à la fois par les formes arabes أنعم, أسلم, et par la transcription grecque Ἀναμος. Une nouvelle et décisive confirmation est fournie par des composés tels que עבראל, תאל qui sont des

noms communs à la plupart des peuples sémitiques et où les lettres י et ת ne conviennent pas du tout. Le א safaïtique se compose d'une hampe plus ou moins droite, jointe à deux traits obliques, un de chaque côté de la hampe (n°s 1 et 2). Lorsqu'il est régulièrement fait, il ressemble quelque peu à l'aleph de l'hébreu carré allongé et mis debout, surtout si l'on descend plus bas l'appendice de droite, à mesure qu'on fait remonter l'appendice de gauche. C'est la forme la plus usuelle; cependant, au point de vue paléographique, la forme qui a les deux traits du même côté (n°s 3 et 4), surtout celle qui les affecte du côté droit, est peut-être plus primitive, étant encore assez rapprochée de l'aleph phénicien. La tendance à écrire rapidement fait que les lignes de l'angle aigu se ferment d'une façon plus ou moins ronde; il se forme ainsi de petits triangles ou de petits cercles, tantôt à l'un, tantôt à l'autre bout de la hampe, tantôt encore aux deux extrémités à la fois; ce qui a produit les formes secondaires des n°s 5 à 12.

ב. La valeur de cette lettre a été établie à l'aide du terme de filiation בן qui sépare si souvent les noms propres. Elle a été reconnue avant même de distinguer la nature du dialecte. Elle est tantôt ronde (n° 1), tantôt allongée (n° 2); une forme rare est celle qui figure sous le n° 5. Notons encore que la position du côté bombé du ב est toujours conforme au sens de l'écriture.

ג. Cette lettre, à cause de sa rareté, n'a été re-

connue qu'après de longues recherches. Sa valeur a été finalement déduite de son aspect extérieur qui rappelle involontairement le ז phénicien et sabéen, avec cette seule différence que la petite barre horizontale s'étend également du côté droit de la hampe. Cette supposition est sortie du domaine de l'hypothèse, lorsque j'ai rencontré le nom propre עזז qui est le עזז biblique. Cette barre se trouve tantôt au haut (n° 1), tantôt au bas de la hampe (n° 2), et elle est indifféremment droite ou inclinée (n°s 3 à 7). Le n° 3 se rapproche le plus du modèle phénicien.

ד. Pour cette lettre, il n'a jamais subsisté de doute, grâce à son identité avec la forme sabéenne. Les noms si sémitiques עבד, עמד, כעד ont pleinement confirmé cette valeur. Le trait du milieu est anguleux ou rond et se place tantôt à gauche, tantôt à droite de la hampe (n°s 1 à 4). Dans les textes martelés et peu soignés, le lapicide se contente d'un gros point ou d'une petite barre à la place du cercle (n°s 5 et 6); ce point est quelquefois séparé de la hampe.

ה. Pendant longtemps, l'analogie de cette lettre avec le ח sabéen m'avait empêché d'en reconnaître la vraie valeur. Cependant l'impossibilité de la prendre pour un ח a été démontrée par le verbe הסלם, où le préfixe ne pouvait être autre chose qu'un ה marquant la quatrième forme verbale, le *hifil* des Hébreux. Puis cette conclusion a été corroborée par le membre de phrase עפר לה ou עפר להי, qui répond à l'arabe اعفر له, et, finalement, par des noms propres tels

que והר et עפה, identiques aux noms arabo-hébraïques وَهْر et عِيفَة. La lettre a la forme d'une fourche à trois dents et elle peut être posée dans tous les sens. La position droite (n°s 1 et 2) est la plus fréquente, on la voit aussi inclinée (n°s 3 et 4) et même tout à fait couchée (n°s 5 à 8). Dans cette dernière position, elle ressemble beaucoup à l'E grec ou latin, sauf le prolongement de la barre moyenne.

ו. La presque identité de cette lettre avec le ה sabéen est de nouveau de nature à tromper le paléographe. Sa valeur exacte a été dégagée du nom propre אנור = أَنْوَر, et confirmée ensuite par le membre de phrase על אמו « pour sa mère », où elle forme le suffixe de la troisième personne masculine, en conformité avec l'usage de l'hébreu. On la trouve également disposée en tout sens : droite (n°s 1 à 4), inclinée (n°s 5 et 6) ou couchée (n°s 7 et 8); cette dernière position est toutefois assez rare.

ז. Par suite de son extrême rareté, ce caractère n'a pu être déterminé qu'après toutes les autres lettres de l'alphabet et par voie d'élimination. Pour la forme, ce caractère est presque identique à la lettre qui se lit ז en sabéen, et ז en éthiopien; comment faire le choix? Pour se prononcer définitivement en faveur de l'une ou de l'autre de ces valeurs, il était indispensable de s'assurer préalablement que l'alphabet safaïtique ne possédait aucun autre signe auquel on pourrait attribuer la puissance du ז. Ce manque constaté, il ne restait plus qu'à accepter la valeur

éthiopienne, car le ו forme le fond des articulations sémitiques, tandis que le ל est absent, non seulement en éthiopien, mais dans tous les idiomes du nord. Le nom propre רקו confirme parfaitement cette conclusion, attendu que l'arabe ne possède pas de racine رقد.

ח. La forme de cette lettre ne diffère de celle du ה que par l'absence de la hampe. Elle est tantôt anguleuse, tantôt ronde, et prend indifféremment toutes les positions. Comme, d'après sa position, elle ressemble d'une manière frappante soit au ש hébréo-phénicien (n° 1 et 3), soit au ס éthiopien (n° 4), soit enfin à l'E grec, on pourrait hésiter entre ש, ס et ה. Cependant cette dernière valeur est exclue par cette raison péremptoire que le ה a déjà son représentant propre. Le ס doit être également écarté en présence des noms très-fréquents qui, dans cette hypothèse, seraient סנן, סנאל, סנאל, et feraient supposer une racine aussi rare que peu convenable, סנן. La possibilité de lire ces noms שנן, שנאל, שנאל aurait beaucoup plus de chance d'être admise, et, au début de mes recherches, j'avais même cru reconnaître quelques noms propres, composés avec l'élément שמש « soleil ». Un autre fait d'un grand intérêt paléographique ferait encore pencher la balance du côté de la valeur de ש. J'ai constaté par des exemples certains que cette lettre se décompose souvent en deux éléments, dont l'un est la lettre ס, et l'autre un trait perpendiculaire (n° 9 à 13); n'est-on pas autorisé à conclure que cette lettre, qui a une sifflante pour

base, doit appartenir à cette classe de consonnes? Cependant ces arguments, tout séduisants qu'ils soient, sont impuissants à renverser cette règle constante, suivant laquelle les formes des lettres ה et ח ont entre elles une analogie très-étroite, tandis que dans aucun alphabet connu le ס ne donne naissance au ש. Après ce long détour, on est donc obligé de revenir au ח, mais alors on obtient aussi des noms propres autrement convenables et généralement connus חנן, חננאל, חנאל qui montrent la racine commune sémitique חנן « être gracieux ». Une preuve non moins convaincante est fournie par le nom de lieu רחבת, qui est tout simplement le nom actuel رحبة, *Raḥbé*, que porte l'oasis principale où se trouvent à la fois les ruines d'anciens édifices et une grande partie des inscriptions que nous étudions. Quant à la forme décomposée, son rapport avec le ס n'est qu'apparent, comme je le montrerai plus loin en exposant la filiation de l'alphabet safaïtique.

ה̄. Cette articulation, éminemment arabique (arabe-sabéen-éthiopien), a été constatée à l'aide du nom propre si arabe, ה̄לד = خالد, et par le nom commun (ו)אה̄ « (son) frère » qui s'écrit avec خ pointé dans le groupe que je viens de nommer : arabe أخ, sabéen ፃሕ, éthiopien ፈተ. Il y a, en outre, une autre preuve d'un ordre tout différent : le nom propre חמאא (Vogüé, n° 262) avait été orthographié ה̄מאא avec ה̄, puis, s'étant aperçu de la faute, le lapicide a mis un ח dessous. Cette correction prouve l'analogie du

son de ces deux lettres. La tendance à réunir les deux petites branches voisines a produit la forme n° 3 qui ressemble à un ȣ renversé ou au ጸ (ጸ) éthiopien.

ט. Quoique moins rare que le ת, cette lettre prêtait longtemps au doute. Ce qui m'a décidé à lui attribuer cette valeur, c'est le nom si arabe מטר = مَطَر, et le verbe non moins arabe חטט = خَطَّ « écrire ». L'origine de sa forme, en apparence très-isolée, sera discutée plus bas. Elle montre fort peu de variantes.

י. C'est tout à fait le ي sabéen et rien n'oblige à supposer une autre valeur. Le nom propre יגיר, tout biblique, montre qu'on n'est pas trompé par une similitude fortuite de la forme. Cette lettre consiste en une hampe surmontée d'un petit cercle; quelquefois le cercle est remplacé par un triangle. Elle prend aussi indifféremment toutes les positions, cependant la position horizontale est très-rare.

כ. La valeur de cette lettre a été reconnue, grâce aux noms si fréquents מלך et מסך, que les inscriptions grecques de Palmyre et du Haouran rendent par Μάλχος et Μάσαχος. La forme du כ consiste en une hampe affectée aux deux bouts d'une barre oblique (n° 1). Cependant la barre inférieure est souvent remplacée par un pli de la hampe (n° 3). La direction des barres suit le sens de l'écriture.

ל. Après le mot בן, la lettre la plus fréquente qui s'offre au premier aspect est le ל. Il a la forme d'un simple trait perpendiculaire et se trouve au commencement de l'immense majorité des inscriptions. Il

était impossible d'y voir un trait de séparation, par le seul fait de sa position; c'était donc une lettre, mais laquelle? La réflexion montra bientôt que ce n'était autre chose que le ל d'appartenance, si fréquemment employé dans les *ex-voto* et proscynèmes des autres peuples sémitiques. Ceci établi, il restait à savoir distinguer le ל du נ qui a absolument la même forme. Cette difficulté fut levée par cette observation que le ל est, en général, plus long que le נ, bien que, dans les inscriptions peu soignées, la confusion de ces deux lettres donne souvent lieu à de grandes difficultés d'interprétation. Quelquefois la tête du ל est arrondie ou porte une petite barre (nos 3 et 4); cela se voit surtout dans les inscriptions martelées.

מ. Cette lettre a été déduite de noms tels que חמד, עמד et קדם, dont la physionomie arabe saute aux yeux. On la trouve encore en tête de noms trilitères, tels que מחרב, מכרק, où on ne peut supposer que le מ (indice du participe), les autres lettres serviles étant déjà connues. Ce caractère a régulièrement la forme d'un croissant (nos 1 et 2); quelquefois la ligne convexe vient toucher au milieu le dos de la lettre, au point de ressembler à un B arrondi, ou, ce qui est la même chose, à un ⊲ sabéen (nos 3 et 4). Il faut encore signaler deux formes irrégulières qu'on trouve cependant dans d'assez bons textes : la forme allongée ou ovale (nos 7, 11, 12), et la forme qui ne montre que la moitié du croissant (nos 5, 6, 8, 10). Le מ se dirige d'après le sens de l'écriture.

ב. C'est une des deux lettres trouvées, dès le début, dans le mot בן; c'est un trait perpendiculaire très-court. Il est quelquefois réduit à la forme d'un point.

ד. La constatation de cette lettre a été faite par le nom si arabe דגד, سَعْد, et par son dérivé non moins frappant אדגד, أَسْعَد. Elle a, d'ordinaire, la forme d'un angle aigu; on observe cependant des formes rondes ou carrées. Elle peut être renversée sans changer de valeur.

ר. Aucun doute n'a pu subsister au sujet de cette lettre qui a la forme d'un cercle, comme en phénicien et en sabéen. Un fait si évident n'aurait pas échappé à M. Blau, s'il n'avait pas été égaré par le bilitère רל qui se répète souvent dans les inscriptions et qu'il avait pris pour le mot בן. La forme ronde n'est pas de rigueur; on la trouve allongée, pointue ou triangulaire. Il y a des exemples où la base du triangle manque entièrement.

ז. Ce caractère a été un des plus difficiles à déterminer, et cependant l'hésitation n'était possible qu'entre ו et ז. Il est certain que cette lettre sert de conjonction entre deux substantifs; mais, comme simple copule, les langues sémitiques ne nous ont fait connaître, jusqu'à présent, que le ו, comment donc admettre un emploi aussi contraire à la grammaire arabe? Après avoir longtemps hésité, il a tout de même fallu se résigner à cette singularité du dialecte du Safa. La formule éminemment arabe זפר לה, répondant à اغفر له « qu'il lui soit pardonné », a

tranché la question en faveur de la valeur פ, car un verbe עור ne peut jamais avoir la signification de « pardonner ». Le פ a pour base la même forme que le ע, soit ronde, soit angulaire, mais en général plus grande et pourvue à l'intérieur d'un trait qui prend indifféremment toutes les nuances imaginables. Quelquefois le trait du milieu est omis par la négligence du lapicide, ce qui ajoute considérablement à la difficulté de la lecture.

צ. La forme très-ondulée de cette lettre m'a amené, tout d'abord, à la ranger dans la classe des sifflantes qui ont en général des formes plus ou moins dentelées dans l'alphabet phénicien. En procédant par voie d'élimination, il n'est resté que la valeur du צ qui ait pu lui être attribuée. Parmi les noms propres qui sont venus confirmer cette valeur, il faut signaler צרב, qui n'est autre chose que le nom ضَرِب, que les historiens musulmans attribuent à un ancien chef amalécite ayant régné sur Palmyre avant l'arrivée des Tenoukhides.

ק. Cette lettre, identique à la forme phénicienne et sabéenne, ne prête à aucun doute; aussi a-t-elle été reconnue par tous ceux qui se sont occupés de cette écriture.

ר. La détermination de cette valeur repose sur les noms propres si manifestement arabes : עקרב et פרד = عَقْرَب, فَرِيد. Le ר se distingue du ב par la courbure très-prononcée de ses deux bouts; ces plis sont quelquefois remplacés par deux barres obliques. La

position du ר change d'après la direction de l'écriture.

ש. Cette valeur a été déduite des noms propres, tels que שרך et שנית, auxquels correspondent, en palmyrénien, le diminutif שריכו ou שריכו, en arabe شَرِيك, et en transcription grecque Σορείχος et Σαρίατος. Le ש a d'ordinaire trois dents, mais comporte néanmoins un grand nombre de variantes. Dans les textes négligemment tracés, il est souvent impossible de le distinguer du צ.

ת. Grâce à la conservation presque intacte de l'antique forme phénicienne qui représente une croix penchée ou droite, il n'a jamais subsisté de doute au sujet de cette lettre. Remarquons seulement que les lapicides peu soigneux l'allongent au point qu'on la confond facilement avec la lettre ה.

L'écriture du Safa répugne généralement aux ligatures; cependant on voit assez souvent le petit trait du ג de בן se joindre à l'un des bouts du ב. On trouve aussi de rares exemples où, dans le mot צל, le côté du צ se prolonge jusqu'au trait du ל.

Cette écriture n'accuse non plus aucun rapport direct avec les écritures araméennes qui étaient en usage dans les pays voisins, à Palmyre, dans le Haouran et en Nabatène; en revanche, elle montre des attaches manifestes et nombreuses avec l'alphabet de l'Arabie méridionale, sabéen ou himyaritique, et avec la branche africaine de celui-ci, l'alphabet guèez ou éthiopien, écritures qui forment ainsi un groupe

qu'on peut appeler arabique. Nous allons énumérer brièvement les points de contact aussi bien que les divergences qu'on observe sous ce rapport[1].

Les lettres ד, י, ע, ק, ש, ת sont identiques dans ces alphabets, non-seulement quant à la forme, mais aussi pour la valeur.

Les lettres ב, ג, מ, ס, ר ne diffèrent que par de très-légères modifications. Ainsi le ב sabéen est le ב safaïtique couché; le trait supérieur du ג safaïtique dépasse l'autre côté de la hampe. Ajoutons qu'en général les lettres sabéennes ont pris de bonne heure un caractère monumental, et que, par conséquent, leurs formes sont plus anguleuses et décidées.

La différence paraît plus considérable pour le א; cependant, si l'on tient compte du tracé roide et presque carré du caractère sabéen, on se convainc que ces deux formes proviennent d'un même modèle.

Les lettres ז et כ se rapprochent étroitement des anciennes formes éthiopiennes, tandis qu'en éthiopien postérieur et en sabéen, le trait oblique a été prolongé jusqu'à la ligne.

Les trois lettres ט, ל, נ accusent de graves altérations par rapport aux formes sabéennes. Le ט a perdu la base du carré et la ligne supérieure est descendue au milieu. En éthiopien, cette lettre a également subi la perte de sa base, seulement la ligne supérieure est restée à sa place. Le ל a aussi perdu l'appendice oblique, lequel a été beaucoup

[1] Voir planche II.

prolonge en éthiopien. Pour le ג la perte comprend les deux traits de l'angle qui surmonte la hampe.

Pour les lettres ס et ע, les formes safaïtiques montrent des traits additionnels : le ס a reçu une barre à l'intérieur, et le ע a vu augmenter le nombre de ses ondulations.

Les lettres ה et ח correspondent exactement, quant à la forme, mais elles changent de valeur dans ces alphabets; ainsi le signe qui marque le ה en safaïtique se lit ח en sabéen, de même, le ח du Safa a la valeur du ה en himyaritique.

Enfin, les lettres ו et ח sont particulières à l'alphabet du Safa, et aucune forme similaire n'existe dans l'écriture sud-arabique.

Quant au rapport de ces deux alphabets arabiques avec l'alphabet phénicien, leur modèle commun, les faits qui ressortent d'une comparaison attentive ne manquent pas d'intérêt pour la paléographie sémitique. En voici les traits les plus saillants :

Les lettres phéniciennes ד, ו, ע, ק, ש, ת n'ont subi aucune altération dans les alphabets arabiques; il n'y a que des nuances fort peu importantes, comme le prolongement de la hampe (ד), la mise debout des formes horizontales (ו, ש, ת).

Les caractères sabéens ג, מ, ל, כ sont restés plus près de leurs prototypes phéniciens que leurs correspondants du Safa.

Le cas contraire a lieu pour le ו dont la forme safaïtique est la même qu'en phénicien. Le כ et le א safaïtiques sont, pareillement, très-originels; le se-

cond de ces caractères a toutefois perdu un trait constitutif.

Parmi les lettres qui ont été altérées en passant chez les populations arabes, on distingue les divisions suivantes :

La disparition de la boucle supérieure s'est effectuée dans les lettres ב et ר; néanmoins les formes safaïtiques sont plus correctes.

Pour le י, c'est le contraire qui s'est passé : les deux petits traits de la lettre phénicienne ont été fermés en forme de boucle. Le même procédé a produit les boucles du א et du ח safaïtiques, ainsi que celle du צ sabéen, lettre qui a encore subi d'autres modifications.

La perte de plusieurs traits constitutifs se fait sentir dans le ס arabique et dans le ט safaïtique. On sait déjà que cette dernière lettre s'est assez bien conservée en sabéen.

Pour les lettres מ et פ, les formes sabéo-éthiopiennes sont indispensables pour l'explication des formes safaïtiques. En effet, le מ sabéen, surtout sous sa forme éthiopienne, montre seul d'une façon nette les ondulations primitives de la lettre phénicienne. De même, le פ sabéen s'explique, au besoin, par le rapprochement trop serré de la hampe repliée rapidement vers le haut, tandis que le trait intérieur du פ safaïtique paraît avoir été ajouté postérieurement, afin de prévenir la confusion avec le ע.

La filiation des lettres ה et ח dans les écritures

arabiques est très-intéressante à suivre. En safaïtique, ces lettres possèdent trois branches; quand elles sont mises debout, elles rappellent aussitôt l'E gréco-latin et, par conséquent, le ה phénicien; seulement, afin de les distinguer l'une de l'autre, on a ajouté une hampe à la branche moyenne du ה. En phénicien, la distinction de ces lettres s'effectue également au moyen de l'addition d'une hampe, seulement c'est le ח qui la reçoit. Dans les alphabets sud-arabiques la chose est bien différente : en sabéen, la hampe est commune aux deux lettres, mais le ה a une branche de moins que le ח; en éthiopien, au contraire, l'une et l'autre de ces lettres sont privées de hampe, mais le ה y a de même une branche de moins. Le traitement si différent de ces lettres dans les écritures arabiques ne deviendra entièrement clair que lorsqu'on aura toutes les formes intermédiaires entre le safaïtique et le sabéen; en attendant, il sera bon de constater un autre fait curieux touchant la lettre ח en safaïtique. On sait que, dans le phénicien postérieur et en néo-punique, le ח se décompose très-souvent en deux éléments, dont le premier représente la forme récente du ה, et le second une barre perpendiculaire; il est permis de penser que c'est là une réminiscence très-distincte de l'origine de l'antique ח, qui a été tiré du ה par l'addition d'une barre diacritique[1]. Or n'est-il pas intéressant de retrouver le même fait dans l'écriture safaïtique? D'innombrables exemples m'ont démon-

[1] Voir mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 179.

tré que le ח du Safa peut également s'écrire avec deux signes, dont l'un est précisément la hampe perpendiculaire. Quant à l'autre signe, il a l'aspect d'un ס, mais il se peut que le besoin du cursif ait eu pour suite de supprimer la branche moyenne du ח primitif qui a été ainsi changé en ס. L'incertitude de ce dernier point ne disparaîtra non plus que par la connaissance des formes intermédiaires. De nouvelles découvertes dans le domaine de la paléographie arabique nous aideront, en même temps, à expliquer la genèse du ח̄ safaïtique, qui, à l'heure qu'il est, présente un petit problème assez obscur.

III.

DÉCHIFFREMENT DES TEXTES.

1. Houbérié. Vogüé, nos 1-3 et 4. (Voir pl. III.)

« Les Arabes désignent sous ce nom un petit monticule naturel, composé des débris d'une couche disloquée de brèche osseuse; ils racontent une légende sur l'existence, en ce lieu, d'une ville qui aurait été détruite par le feu du ciel et engloutie avec ses habitants. Les ossements fossiles sont considérés par eux comme la preuve de cette catastrophe fabuleuse. Au sommet du monticule, on voit les ruines de quelques grossières maisons et un tombeau arabe entouré d'un mur en pierres sèches. Les premières inscriptions (nos 1 à 4) se trouvent sur des pierres isolées, à un quart d'heure d'Houbérié; les autres (nos 5 à 9), à cinq minutes plus loin. L'une d'elles est accompagnée de deux figures grossières d'homme et d'un soleil.

« Les n° 1 à 3, 6 à 9 ont été reproduits d'après mes copies, les n°s 4 et 5 d'après celles de M. Waddington. »

M. de Vogüé paraît considérer les trois premiers numéros de ses textes comme des inscriptions séparées et indépendantes; un examen attentif montre toutefois que ce sont trois parties d'une seule inscription, laquelle n'est autre que le n° 4, relevé par M. Waddington. Les deux copies offrent cependant deux particularités qui nous seront d'un grand secours pour rétablir le texte.

1° Les sept lettres qui constituent le n° 1 de M. de Vogüé sont jointes à gauche de la troisième ligne dans la copie de M. Waddington, de sorte que cette ligne est devenue la plus longue de l'inscription; 2° la seconde ligne du n° 3 commence, à droite, par les lettres ;z, et finit, à gauche, par un z; tandis que la quatrième ligne du n° 4 omet le ; à droite, et ajoute un ʊ après le z, à gauche. Les autres différences sont purement calligraphiques et n'entravent pas le déchiffrement, sauf sur un seul point. La seconde lettre, à droite, du n° 2, est si peu ronde qu'on pourrait y voir un ʔ ou un ;, en supposant qu'elle a été abusivement allongée, tandis que la lettre correspondante du n° 4 a une forme ronde très-accusée, de sorte qu'on ne peut la prendre que pour un z ou pour un ʔ.

Mais la constatation de l'unité des n°s 1 à 3 et de leur identité avec le n° 4 ne suffit pas pour aborder la lecture de notre texte. La question qui doit être

résolue d'abord, c'est de savoir où commence l'inscription et où elle finit. Comme cette écriture va dans tous les sens imaginables, le choix est assez embarrassant, car le hasard a voulu que cette inscription ne commence pas par le ל attributif, qui est un guide sûr dans l'immense majorité des cas. Cependant, il nous reste néanmoins deux indices importants, qui nous mettent dans la bonne voie, D'un côté, la disposition des lettres ב, ר, מ montre clairement que les lignes 1 et 3 se dirigent de gauche à droite, et que les lignes 2 et 4, en prenant pour base le n° 4, vont en sens inverse; de l'autre, la lettre ת qui est comme suspendue entre les lignes 2 et 3, et qui leur sert visiblement de lien, met hors de doute que le lapicide a gravé tout d'abord la quatrième ligne de droite à gauche, puis la troisième, puis la deuxième et finalement la première, qui est, en réalité, la dernière. Notre texte est donc tracé dans le sens alternant et commençant par le bas. Reste encore à lever une difficulté, la plus sérieuse de toutes : la quatrième ligne commence par le mot בן, qui indique la filiation, mais il manque le nom du père; faut-il supposer qu'il a été oublié par les copistes? C'était peu vraisemblable; mais, faute de mieux, j'ai dû m'y résigner pendant quelque temps. Après une plus mûre réflexion, je crois avoir trouvé le mot de l'énigme. Il me paraît maintenant très-probable que les sept lettres dont M. de Vogüé a fait le n° 1 se trouvaient sur la pierre, isolées, mais assez près des fins des lignes 3 et 4 pour que M. Waddington ait cru qu'elles faisaient

partie de la ligne 3. De cette façon, notre texte se compose, en réalité, de cinq lignes, dont la première, en partant de bas en haut, se compose seulement de sept lettres, donnant le nom du père de l'auteur de l'inscription.

Voici la transcription de notre texte en caractères hébreux :

ת
מאמלחמס
ל
מגאלפורפאיכמגרחכתכס
ת
רקביזגתשחראוסמיכ
ת ל
מגאקרמיס
ב ל
בילחכתעלאכבי

Procédons maintenant à la séparation des mots et à la discussion des lettres douteuses.

Des sept lettres de la première ligne, la septième seulement prête au doute. Il est vrai que la quatrième lettre, qui a la forme d'un trait vertical, paraît plus courte dans le n° 1 que dans le n° 4, au point qu'on peut hésiter un instant entre ר et ל; mais le doute disparaît dès que l'on s'aperçoit que, dans le n° 1, toutes les autres lettres sont aussi plus petites en proportion; tout porte donc à croire que la lettre en question est un ל. Quant à la septième lettre, elle est un ס dans le n° 1, tandis que la forme parallèle du n° 4 a plutôt l'aspect d'un מ. Le groupe entier se transcrira, par conséquent, מאמלחמס ou מאמלחסמ. Disons,

toutefois, que la dernière leçon est plus vraisemblable.

Ce groupe est évidemment trop long pour un seul mot, et il est indispensable de chercher les coupures convenables. La besogne, quelque peu embarrassante, est facilitée par une heureuse coïncidence; c'est que le groupe initial סאמלח figure dans le n° 199, après le mot בן. Son caractère de nom propre est ainsi indubitable; mais que faire du bilitère מח ou מט qui suit? Il n'est pas aisé d'y répondre d'une manière satisfaisante; tout ce qu'on peut dire, c'est que s'il était à sa place on devrait y voir un surnom, bien qu'il nous soit impossible d'en donner le sens. D'un autre côté, on peut aussi admettre que ces deux lettres appartiennent plutôt à la troisième ligne, conformément au n° 4, de sorte que la première ligne ne renfermerait que les cinq lettres סאמלח. Une dernière possibilité consiste à supposer que le ר initial de la troisième ligne ait été indûment détaché; dans ce cas, la première ligne aurait primitivement porté סאמלחמטר. Je dirai pourtant que la première hypothèse me paraît plus probable; car, autrement, on ne s'expliquerait pas comment M. Waddington est arrivé à rattacher le n° 1 de M. de Vogüé à la troisième ligne de sa copie.

La seconde ligne (V. n° 4, ligne 4) offre les dix-neuf lettres suivantes : בנאלפורפאיבמנרחכתבש. La séparation des mots s'opère aisément, grâce aux bilitères בן et מן, qui forment des coupures. Après בן, le nom propre אלפור comprend cinq lettres, dont l'ana-

lyse sera donnée plus loin, puis viennent quatre lettres, פאיב, dont la première ne peut être qu'une lettre servile. Après סן, les quatre lettres רחבה ou בחרה présentent visiblement un nom féminin. Les lettres בש ou רש, qui terminent la ligne, forment un mot isolé ou se rattachent à la ligne suivante.

La troisième ligne (n° 3, ligne 2 — n° 4, ligne 2, moins les premières sept lettres à gauche) se compose des dix-sept lettres que voici : רקביתקשתראוסמיסנ. La lettre que je transcris par ת peut se lire ת dans le n° 3; mais, dans le n° 4, elle se distingue du ת par sa hauteur. Je suis la première leçon, parce qu'un mot תרא revient dans plusieurs autres inscriptions. Ceci établi, on reconnaît facilement que les quatre lettres suivantes, ומסי, forment également un mot pourvu d'un préfixe. Les lettres נס, réunies au ה suspendu entre les lignes 3 et 4 (V. n° 4, lignes 3 et 4), offrent un mot féminin, סנה.

Revenons à la première moitié. Il est d'abord certain que le י n'est pas un préfixe verbal, car il y aurait alors une racine quadrilitère ונחש (ונתש), ce qui n'est guère admissible. La lettre en question, qu'on la considère soit comme une formative, soit comme une radicale, soit comme une quiescente, se rattache nécessairement aux lettres placées en tête de la ligne, de telle façon que le groupe ונחש (ונתש) doit former un mot isolé, composé d'une racine נחש ou נתש et d'un préfixe ו qui s'emploie encore dans d'autres langues sémitiques. Restent les quatre lettres

du commencement, רקבי, lesquelles, dans le n° 3, se lisent בקבי, et qu'il est impossible de décomposer davantage.

Dans la quatrième ligne (V. n° 4, ligne 2 = n° 2, ligne 2), renfermant huit lettres, מראקדמוש, il n'y a qu'une seule difficulté sérieuse : on ne sait s'il faut lire מלא ou מרא, ces mots étant possibles l'un et l'autre. Ce qui suit donne le mot קדם, très-fréquent dans nos inscriptions. Les deux lettres de la fin, וש, se lient évidemment avec les lettres בי ou רי de la ligne suivante pour former le mot ושבי ou ושרי, où l'on observe de nouveau le ו préfixe.

Dans la cinquième ligne (V. n° 2, ligne 1 = n° 4, l. 1), enfin, on aperçoit douze lettres : בירחבתעלאבבי. Dès qu'on sépare les deux premières lettres, comme formant la fin du mot qui termine la ligne 4, on distingue aussitôt le terme רחבת ou בחרת, qui figure sur la première ligne, puis se présente un bilitère על, qui revient souvent dans nos textes, et, finalement, un mot אבבי qui ne présente, en définitive, rien d'impossible.

De ce qui précède, il résulte que la première inscription d'Houbérié doit être restituée comme suit[1] :

1	סא מלח	3
2	בן אלפור פאיב מן רחבת בש (?)	4
3	מטב קבי ונחש חרא וסמי סנ-	3

[1] Les chiffres de droite marquent l'ordre naturel des lignes; ceux

4 ת מרא קדם ושי- ב

5 בי רחבת על אבבי ו

Ajoutons quelques notes relatives à l'explication des mots.

Ligne 1. Malgré son étrangeté, le nom qui se présente ici pour la première fois ne prête pas au doute. Au premier aspect déjà on y découvre deux éléments מא et מלח qu'il n'est pas aisé d'expliquer. De ces deux mots, le premier, à en juger d'après l'analogie des noms arabes, sera un nom, le second un surnom. Cette supposition se confirme par ce fait qu'un nom Σαῖος figure dans une inscription grecque trouvée par M. Wetzstein sur la ruine d'une ancienne église, à 'Ormân ou Philippoupolis (Wetzstein, *Ausgewählte Inschriften*, p. 277, n° 45, et p. 278, n° 48).

Pour la signification, on peut comparer l'arabe سَاوٍ « penchant, désir, intention ».

Le surnom מלח prête à plusieurs interprétations. La lecture מֶלַח « marin » est peu vraisemblable. Le plus simple sera d'y voir l'arabe ملح « bon, agréable », et de le rapporter à מא, de sorte que le nom entier signifiera « désir agréable ». La racine מלח avec le sens d'être bon ou complaisant se trouve dans une inscription palmyrénienne (le n° XIII de M. de Vogüé) où on lit les mots די מלחת « parce qu'elle a été bonne,

ce, gauche indiquent leur disposition sur le basalte, laquelle va de bas en haut.

complaisante ». La formation du composé סא מלח est ainsi analogue au nom hébreu moderne שֵׁם טוֹב « nom bon », dont chaque élément peut former à lui seul un nom propre.

Ligne 2. בן « fils ». Ce vocable assigne à l'idiome de nos inscriptions un caractère non araméen, car dans les dialectes araméens le mot pour « fils » se dit בר avec ר, au lieu de ן. Il est vrai que, dans l'antiquité, on trouve plutôt בן chez les Araméens, comme dans le nom du roi de Damas בֶּן־הֲדָד; mais, dans tous les cas, l'emploi de la forme בר était déjà général à l'époque grecque, comme le prouvent les inscriptions de Carpentras et du Sérapéum, ainsi que les papyrus araméens trouvés en Égypte.

אלפור, nom composé de אֵל « dieu » et de פור, qu'on peut rapprocher de l'arabe فورة « chaleur, ardeur » et « cime d'une montagne », ou bien de l'hébreu פְּאֵרָה ou פּוֹרָת « sommet ou couronne d'un arbre ». Nos inscriptions offrent encore ce nom dans un ordre inverse, פוראל.

פאיב. Il s'agit, sans aucun doute, d'un second individu ayant pris part à la consécration de la pierre votive. Le nom propre איב rappelle involontairement le patriarche iduméen אִיּוֹב, Job. Cependant, malgré le fait que le nom de أَيُّوب était connu des Arabes à l'époque de Mahomet, j'écarte pour le moment ce rapprochement, par cette raison que le *ou* long est régulièrement marqué par ו dans nos textes.

Le פ qui précède le nom propre est, à n'en pas

douter, le ف arabe; mais son emploi est beaucoup moins restreint que l'emploi de celui-ci, car il désigne la conjonction pure et simple, et se place là où les autres langues sémitiques se serviraient du ו. En hébreu et en araméen, la conjonctive correspondante אף, אוף, remplace souvent le ו, en apportant néanmoins une nuance énergique très-sensible.

מן. On ne saurait penser ici au relatif interrogatif arabe مَنْ « qui, lequel »; c'est nécessairement la préposition מן « de », commune à la presque totalité des langues sémitiques. Ceci admis, on conclut en même temps que le nom féminin qui suit doit être un nom de localité.

En ce qui concerne la prononciation de ce nom, nous avons admis plus haut la possibilité de lire מחרת; nous préférons toutefois la leçon רחבת, qui nous met à même de contrôler les données des anciens géographes. Il est permis de reconnaître dans רחבת, prononcé *Raḥbat* ou *Raḥabat*, le chef-lieu de la peuplade de l'Arabie déserte que Ptolémée appelle Ῥαβηνοί. Le géographe grec ne détermine pas la position exacte de cette localité, trop peu importante pour qu'il l'ait insérée dans sa liste; c'est grâce à une autre circonstance que nous pouvons combler cette lacune. La fluctuation des voyelles étant avérée dans les mots sémitiques, on peut admettre à l'avance la possibilité d'une prononciation secondaire *Raḥbat*; or, cette forme représente aussi exactement que possible le nom actuel de l'oasis même où se trouvent,

en grand nombre, les inscriptions que nous discutons. M. Wetzstein écrit toujours ce nom *Ruḥbé*, c'est-à-dire رُحْبَة, forme identique à רחבת, tandis que M. de Vogüé emploie d'ordinaire le diminutif *Roḥébé*, رُحَيْبَة. La mention de cette localité fait voir que l'oasis possédait plusieurs établissements sédentaires, et qu'en outre les auteurs des inscriptions n'étaient pas des nouveaux venus, mais des habitants fixés depuis longtemps dans l'oasis.

Le mot בש qui termine la ligne ne paraît pas correct. Le fait que M. de Vogüé a tout à fait omis cette lettre indique assez que le basalte offrait un trait indistinct. En cette circonstance, il sera peut-être permis de corriger בן, au lieu de l'inintelligible בש. Cette correction est d'ailleurs rendue indispensable par la nécessité d'avoir la filiation de ביא. Qu'on ne nous objecte pas que la filiation devait précéder l'indication d'origine, on peut prouver le contraire à l'aide de nombreux exemples tirés de l'épigraphie sabéenne. Citons entre autres Os. 15 (Hal. Et. s. 5) אבומ[ל]ך | דת | מרתדם | בנת | עננן « Aboumalik de la tribu de Marṭad, fille de ʿAnanân », et Os. 22 (Hal. Et. s. 6) חלכם | דת | בני | עבדם | דרותן | בנת | בן | דאין « Ḥalk^{m} de la tribu des Beni-ʿAbd^{m}, de la ville de Raoutan, fille de Bendâïân ».

Ligne 3. Le mot qui commence cette ligne a pour finale une forme qui, par sa hauteur très-accusée dans le n° 4, se montre comme un ר. Nous préférons en conséquence de lire מטר au lieu de מטב. Le

nom מטר est un des plus fréquents dans nos textes. Chez les Arabes, le nom مَطَر est anteislamique (Ibn Doreid, p. 133 et 216). Encore aujourd'hui, une puissante tribu yémenite, au sud-ouest de Sana, porte le nom de Beni Mathar. מטר signifie « pluie »; il a son analogue dans le nom גֶשֶׁם ou גִּשְׁמוֹ, qui a la même signification.

Après la généalogie des lapicides doit venir l'énoncé de ce qu'ils ont fait, ou, du moins, de ce qu'a fait le principal personnage. Je trouve cet énoncé dans le verbe קבי qui, comme l'arabe قَبَّى, doit signifier « voûter, arranger, confectionner ». C'est une désignation convenable de l'arrangement de l'inscription qui, commençant par le bas, remonte de plus en plus en forme de spirales ou de voûtes.

Le régime direct du verbe קבי est nécessairement représenté par le mot זנחש ou זנחש, dont le ז initial ne peut être qu'un démonstratif identique avec l'éthiopien ዝ et l'hébréo-phénicien זה, ז. L'accord avec l'éthiopien est des plus étroits relativement à la position syntactique, car c'est en éthiopien seulement que le démonstratif se préfixe au substantif, tandis qu'en phénicien le démonstratif est suffixé : זקבר « ce tombeau », זארן « ce sarcophage ». La forme ז est plus primitive que l'arabe ذا et le sabéen ذن, à plus forte raison l'emporte-t-elle en originalité sur l'araméen דא, qui présente la dernière dégradation.

La certitude que le substantif rappelé par le démonstratif ז doit désigner la chose exécutée par le

lapicide, nous conduit à abandonner la leçon du n° 4 qui donne נחש, mot qu'il est impossible de séparer de l'arabe نَتْش « premier germe », et qui ne convient pas au contexte. Nous adoptons ainsi la leçon נחֹש que porte le n° 3. Le verbe arabe نخش signifie « racler, écorcer », le substantif נחֹש désigne, par conséquent, l'écriture légèrement tracée de notre texte, ne pénétrant que fort peu au-dessous de l'écorce du basalte, en un mot le graffito. Ajoutons que les racines parentes, نخز et نخس donnent l'idée de « donner un coup de pointe, piquer », ce qui convient parfaitement au tracé superficiel de la plupart des inscriptions du Safa.

Des mots חֹרא וסמי qui suivent, c'est le premier qui offre de sérieuses difficultés, attendu que les langues sœurs ne fournissent aucune signification convenable. Peut-être faut-il comparer le sabéen חֹרי, qui signifie « cacher, préserver, garder » (Hal. *Ét. sab.* 147-148). Comme il n'y a pas de conjonction avant חֹרא, il est probable qu'il faut suppléer le relatif « que »; l'omission du relatif dans le cas présent serait également nécessaire en arabe.

La signification de « élever » pour le verbe סמי = سَمِيَ est plus convenable que celle de « nommer », arabe, سمّى. Le prétérit, dans ces deux verbes, doit être pris dans le sens du plus-que-parfait, car l'action dont il s'agit dans ce membre de phrase paraît antérieure à l'exécution de l'inscription.

סנת a l'aspect du mot arabe سنة « an, année », mais le sens général paraît exiger un nom propre, représentant le sujet des verbes חרא ונסמי. Cette supposition est légitimée par ce fait qu'un nom propre סנת figure dans plusieurs inscriptions, par exemple dans n° 3 a-4 a, où est nommé un חנאל, fils de סנת.

Ligne 4. Le mot qui commence cette ligne peut se lire מרא ou מרא, suivant qu'on se fonde sur le n° 2 ou sur le n° 4. La dernière leçon se confirme par une remarquable coïncidence. Le numéro qui mentionne le fils de סנת mentionne aussi un שרה, fils de מרא. Comme il est fort probable que les individus qui gravèrent leur nom sur la même pierre étaient proches parents, on peut supposer que סנת était le père de מרא, et il en résultera que, dans nos inscriptions, le mot בן peut être supprimé de même que dans les inscriptions palmyréniennes. Le vocable מרא signifie « seigneur » en araméen, et « homme, mari » en arabe. Quelle est la nuance de signification adoptée dans le dialecte du Safa? C'est ce qui est difficile à décider.

Le mot suivant קדם peut, tout d'abord, être considéré comme un nom propre, supposition qui est justifiée par de nombreux exemples. Il faut toutefois reconnaître que, dans ce cas, les mots qui suivent ne se lient pas bien avec les précédents.

On obtient un sens général plus satisfaisant en supposant, pour le mot קדם, la qualité d'un adverbe

de temps signifiant « avant ». La forme ז קדם serait alors parfaitement analogue à l'hébreu postérieur : קוֹדֶם שֶׁ « avant que ». On trouve ainsi dans les prières israélites cette phrase : אתה הוא אחד קוֹדֶם שֶׁנברא העולם ואתה הוא אחד לאחר שנברא העולם « Tu es un avant que le monde fût créé, et tu es un après que le monde fut créé ». La locution « avant que » s'exprime de même dans le chaldéen-rabbinique, et en néo-syriaque par des formes analogues : קמא ד ou מקמא ד et ܩܕܡ ܕ. Ici le ז n'est plus démonstratif, mais un relatif; le même fait a lieu en éthiopien, avec ce phénomène remarquable que le ז relatif se prononce avec la voyelle *a*, tandis que le démonstratif est mû par un *e* muet ou *schewa*. Il est fort probable que cette règle était également en vigueur dans l'idiome du Safə.

Lignes 4-5. Après la séparation du préfixe ז, il reste le verbe שבי ou שרי. La première leçon nous donnerait une racine qui signifie en arabe « dresser, être haut » et qui est, par conséquent, peu convenable au contexte. La seconde leçon est beaucoup plus satisfaisante, car שרי se compare facilement au verbe araméen שרא qui a, entre autres significations, celle de « rester, se fixer, habiter, demeurer », et par lequel la paraphrase chaldéenne rend d'habitude l'hébreu שכן.

Ligne 5. רחבת, même nom de lieu qui est mentionné ligne 2.

על, c'est sans doute la préposition hébréo-ara-

meenne על « sur, pour ». Cette particule indique visiblement le but de l'*ex-voto*, destiné à perpétuer la mémoire d'un parent ou d'un ami.

אבבי. Ce doit être le nom propre de l'individu auquel le monument est dédié. Le nom dont il s'agit dérive d'une forme simple אבב, qui est transcrite en grec Ἄβαβος (C. I. G. n° 4560). Le rapprochement de Ἄβαβος et حُبَاب, tenté par MM. Blau et Wetzstein, convient moins à cause de la vocalisation. Remarquons, en outre, que ces savants partent toujours de cette hypothèse, inadmissible à mon avis, suivant laquelle la majorité des noms qui figurent dans les inscriptions grecques du Hauran auraient une origine intra-arabique. Ajoutons que les noms חבב et חבבת apparaissent également dans les inscriptions du Safa (n° 29 et 3). Dans le n° 2495 du recueil de M. Waddington, on reconnaît אבבי ou peut-être חבבי sous la forme grecque Ἀβαβαίν, portée par la fille de Ἀναμος, nom qui se présente souvent dans nos textes.

Le sens général de l'inscription paraît être comme suit : L'auteur, accompagné d'un ami qui le sollicite de s'établir à Rabbat, se sert d'un bloc de basalte qu'un autre individu avait déjà consacré comme *ex-voto*, pour y graver l'inscription en l'honneur d'un de ses parents ou amis. C'est, du moins, un sens acceptable jusqu'à meilleur informé, car il se peut que certaines lettres ne soient pas correctement copiées.

Sa Malib, fils de Elfaour, avec Avâb de Rabbat, fils de Ma-

thar, a gravé cet ex-voto, qu'avait gardé (?) et dressé Sanat (fils de) Mara, avant de se fixer à Raḥbat[1]. En mémoire de Ababaï.

2. Vogüé, n° 5. (Voir pl. III.)

Ce numéro renferme trois inscriptions indépendantes. L'inscription *a* se trouve tout au bas, à droite du pilier surmonté d'un soleil. Le nom se compose de quatre lettres tracées obliquement de bas en haut et séparées deux à deux par une figure humaine grossièrement indiquée. L'inscription *b* se compose de quatre lignes. La première ligne commence à droite, se dirige à gauche en demi-cercle et compte vingt-cinq ou vingt-six lettres. La seconde ligne va de gauche à droite dans une position horizontale, de façon que l'espace entre les deux lignes s'élargit au fur et à mesure qu'il s'approche du côté droit. Elle compte vingt-deux lettres. La troisième ligne, de douze lettres, est également horizontale et se lit de droite à gauche. La quatrième ligne, enfin, de huit ou neuf lettres seulement, garde la même position et va de gauche à droite. Enfin, l'inscription *c*, consistant en une ligne de vingt lettres, occupe l'espace intermédiaire entre la ligne 1 et la ligne 2 de l'inscription *b*, et court de droite à gauche.

Ces inscriptions présentent quelques lettres douteuses que je discuterai à l'occasion du commentaire. La séparation des mots se fait avec certitude, grâce

[1] En prenant le mot קדם pour un nom propre, on traduirait ainsi : « Sanat (fils de) Mara (fils de) Qadm qui demeure à Raḥbat.

au mot בן et aux nombreuses particules qui indiquent les coupures.

a לצבת

b למתי בן לעאמן בן אנעם בן לעאמן בן רבו בן והר פ־
פעם על תעמר תרחת פעל אחיתו ש־
ורת פמרע פתשירת
וי יחמם
c לא נם בן מען ספעם על עבא

Inscription *a*. Nous trouvons ici, pour la première fois, en tête, le ל d'appartenance qui précède presque toutes les inscriptions du Safa. Le nom propre se lit certainement צבת, mot qu'on peut comparer à l'hébreu צבת qui, dans le livre de Rut, a le sens de « gerbe », et dans la Mischna, celui de « pincettes ». Il se peut également que le ת final ne soit pas radical; en ce cas on pourrait le rapprocher de صَبَّة, nom d'un rameau de la tribu des Ribâb (I. D. 111 et 117).

Inscription *b*, ligne 1. מתי. Malgré la parfaite coïncidence, il me paraît impossible d'identifier ce nom avec le nom de l'évangéliste מתי, Matthieu. Celui-ci est abrégé de מתתיה, Ματταθίας « don de Dieu »; celui-là ne renferme pas le nom divin, mais dérive de מתא « don » au moyen du י attributif. מתא se lit dans Palmyr. 1 et 36 *a*, et se transcrit en grec, tantôt par Μαθθα, tantôt par Μαθθος (Wetzstein, 177). La forme מתי est rendue en grec par Μαθειος (C. I. G. 4559-4608) ou Μαθιος (*ibid.* 4593).

לעאמן. Mot composé que j'étais porté tout d'abord

à séparer en לע + אמן « Louʿ est confiant »; mais après un examen prolongé, j'ai trouvé une forme secondaire לעאמ, qui montre le caractère adventice du *noûn*. Si le א était employé pour marquer l'*â* long comme dans l'orthographe arabe, on pourrait admettre une racine לעם; mais, jusqu'à présent, je n'ai pas rencontré un exemple certain d'un pareil usage.

אנעם « le bon », relatif de נעם. Ce nom se trouve dans une inscription nabatéenne de Omm el-Djemal (Nab. n° 10); c'est aussi un nom de tribu arabe (I. D. 299-300). La transcription grecque en est Ἄναμος (Wetzstein, 152, *passim*).

רכז ou peut-être רגז; ces deux racines sont très-usitées en arabe.

והר signifie en arabe « entraîner, précipiter »; c'est le représentant de la transcription grecque Οὔαρος (Wetzstein, 103. C. I. G. 4595-8628).

פ est la conjonctive ordinaire de ce dialecte, sur laquelle nous avons fait quelques remarques dans le numéro précédent.

Ligne 2. פעם, verbe qui doit désigner le fait de la dédicace. Le sens de « remplir, être plein, replet », propre au فعم arabe, convient aussi peu que celui de فغم « faire ouvrir, déboucher, exhaler une odeur pénétrante ». En hébreu, פעם signifie « frapper », action qui pourrait désigner convenablement le martelage au moyen duquel sont tracées plusieurs de nos inscriptions. Cependant cette explication me paraît peu vraisemblable par cette raison péremptoire

que l'inscription présente n'a pas été produite par l'opération du martelage, mais par celle d'une pointe de métal. Du reste, l'idée de « graver » est énoncée dans notre texte même par le verbe sémitique commun חשם, de sorte que le verbe פעם doit exprimer une autre action en rapport avec l'*ex-voto*. En effet, dans ces sortes de monuments, l'inscription constate surtout l'acte de la consécration, de l'accomplissement d'un devoir religieux. Aussi les *ex-voto* phéniciens emploient-ils presque toujours les verbes מנא, נצב, פעל, הקדש, qui signifient « ériger, dresser, faire, vouer », et l'on est autorisé à attribuer à notre פעם un sens analogue. Nous acceptons, pour le moment, la signification de « ériger » qui convient au contexte, bien que nous ne puissions trouver rien d'analogue dans les langues sœurs.

תעמר, nom d'homme qui revient dans une inscription nabatéenne de Bostra (Nab. 3), comme un nom de femme, de même que dans une inscription grecque de Schaqja, à l'est du Ledja, sous la forme de Θαμάρη (Wetzstein, 127). La racine est עמר « travailler, cultiver, habiter, vivre ». Le mot « fils » a été supprimé après ce nom.

תרחת. La forme qui affecte un ת n'est pas plus particulière aux noms de femme que la forme privée de ת ne l'est aux noms d'homme. Le même fait s'observe dans les noms palmyréniens et nabatéens, tels que אדינת, מלינת, מערת, עבישת. Nous rencontrerons plus loin la forme simple תרח.

אחיתו est certainement le pluriel de אח « frère », joint au suffixe possessif de la troisième personne masculine; en arabe, le pluriel de اخ est اخوة avec و. On voit que dans le dialecte du Safa le suffixe de la troisième personne masculine est ו comme en hébreu et non pas ־יה ou י comme en araméen et en phénicien.

Ligne 3. Les trois mots qui suivent peuvent, au premier aspect, être pris pour les noms des frères de תעמר, mais cela est inadmissible parce que ces mots se présentent dans plusieurs inscriptions, au milieu de termes de toute autre catégorie. En comparant quelques passages parallèles, on arrive à établir, tout d'abord, la leçon correcte des vocables, puis à proposer une interprétation vraisemblable. Après une mûre réflexion, on trouve que, parmi tant de solutions strictement possibles, on doit s'attacher à celle qui envisage les trois mots de cette ligne comme désignant le caractère commémoratif du monument. Dans cet ordre d'idées, la locution פפעם — שולת··· montre une analogie parfaite avec cette formule de consécration hébraïque : וַיָּרֵם מַצֵּבָה (Genèse, XXXI, 45) « il a érigé (la pierre) en stèle commémorative ». Ce sens général sera justifié par l'explication de chaque terme à part.

שולת correspond, sans aucun doute, à l'hébréo-araméen שְׁאֵלָה, שְׁאֵלְתָא « prière, demande, vœu ». שולת est ainsi pour שואלת, et, en effet, cette orthographe pleine se présente dans le n° 110 de M. de

Vogue. Le « vœu » ou la « prière » doit être entendu d'une façon concrète dans le sens de « ex-voto » ou « pierre votive ».

מדע, notre texte ferait plutôt supposer ידע ou מיע; nous avons établi la leçon exacte d'après le n° 1110. Ce vocable est certainement identique à l'hébréo-araméen מָדָע, מנדעא « connaissance », ici, dans un sens concret « objet de connaissance, signal ». L'emploi du verbe ידע dans ce sens, ainsi que la suppression du י premier radical après le מ preformatif, rapproche singulièrement le dialecte du Safa des idiomes du nord. En arabe, le verbe يدع signifie toute autre chose.

המשירת, substantif féminin formé de la quatrième forme verbale de la racine שור = شار (شور) « indiquer, désigner, faire signe ». Le changement de ו en י a déjà été observé dans אחיתו pour אחותו.

Ligne 5. Les deux mots qui composent cette ligne sont précédés de ו. Il paraît que dans le dialecte du Safa le ו sert tout spécialement à relier les verbes, tandis que le ב relie surtout les substantifs; c'est le contraire qui a lieu en arabe.

D'après la copie, le premier verbe aurait consiste en quatre lettres, dont les deux intérieures sont douteuses. Cependant l'existence d'un quadrilitère dans des graffiti aussi simples n'est pas probable. La première lettre est plutôt un ר qu'un י, la troisième lettre paraît être un ר ou ב; dans cet état, il serait trop téméraire de vouloir rétablir le mot primitif.

Le second mot חטט ne présente aucune difficulté; c'est le syro-arabe : חטט, خطّ « tracer des lignes, des raies; écrire ».

Inscription *c*. La copie, évidemment défectueuse, ne permet pas de lire le premier nom avec certitude; je propose, sous toutes réserves, la leçon אחלם. Le מ a une forme rare, mais dont la valeur est garantie par la forme du nom qui suit immédiatement. Du reste, la négligence du lapicide se montre également dans la confusion de ב et ל dans le mot בן qui ressemble tout à fait à לן sur la copie.

מען, nom très-fréquent dans nos inscriptions. Il est transcrit Μάνος dans les inscriptions grecques d'Awwas, au sud de ʿIyoûn (Wetzstein, 57-59). La forme dérivée מעני se trouve souvent à Palmyre (n° 37, *passim*), où ce nom est rendu par Μανναῖος.

Le dernier nom propre עבא revient aussi dans les inscriptions palmyréniennes (n° 102).

a. Fait par Ṣabit.

b. Fait par Mataï, fils de Laʿaman, fils de Anʿam, fils de Laʿaman, fils de Rakaz (ou Ragaz), fils de Wâhar. Ex-voto commémoratif et indicateur, érigé en mémoire de Taʿmar, (fils de) Tarḥat, et de ses frères. Il a. . . . et écrit.

c. Fait par Aḥlam (?), fils de Maʿan. Érigé en mémoire de ʿAba.

3. Vogüé, n° 6.

Ce texte se compose de deux inscriptions d'une ligne chacune, se dirigeant de droite à gauche. L'écriture est tracée avec beaucoup de négligence. Dans

l'inscription *a*, la seconde lettre dentelée est placée debout et réunie au ל initial au moyen du trait médial, de manière qu'on croit voir une seule lettre. Dans l'inscription *b*, la première lettre fait hésiter entre ו et ת, et la forme du ב dans le mot בן est imparfaitement tracée. Au bas des deux dernières lettres, on voit plusieurs traits sans valeur.

a לחב בן מנאל

b ונאל [illegible] בן רבאל בן חבבת

Inscription *a*. חב vient de חבב « aimer, chérir ». מנאל est composé de מן et de אל « dieu ». מן est à lui seul un nom propre; nous y reviendrons plus loin. On peut aussi penser à la racine מנה « compter, destiner », et traduire מנאל par « Dieu a destiné ».

Inscription *b*. Le premier nom se lit sur la copie ונאר ou חנאר; le dernier élément est peut-être אל.

רבאל « grand est Dieu » ou « grandeur de Dieu ». Dans les inscriptions grecques du Ledja oriental, on trouve la transcription Ῥαββήλος (Wetzstein, 136-157) ou Ῥαβήλος (*ibid.* 150).

חבבת, nom d'homme avec la terminaison ת, dont j'ai parlé plus haut.

a. Fait par Ḥabb, fils de Manel.
b. . . fils de Rabel, fils de Ḥabbat.

4. Vogüé, n° 7.

Deux inscriptions fort indistinctes; *a* se lit de droite

à gauche et semble commencer par ל, car les deux signes qui le précèdent, ainsi que les traits d'en bas, n'ont aucune signification. Après ש je crois reconnaître un ח fait en deux pièces.

L'inscription *b* consiste en deux lignes superposées. L'inférieure, qui est la première des deux, se dirige de droite à gauche, tandis que la seconde ligne, la supérieure suit une direction inverse et montre au bout un soleil encadré. Au-dessus de la cinquième lettre de la première ligne se voient trois signes qui paraissent destinés à réparer un oubli du lapicide. Je les intercale dans le corps de l'inscription. Quant aux lettres douteuses, je les discuterai dans le commentaire.

a. לנאש חנא

b. למלכת בן [חי] בן עבט פרעי וח־
מר [ש]ולת סלם

Inscription *a.* נאש, l'*aleph* paraît radical; ناش signifie « retarder, différer ». Le mot « fils » est sous-entendu.

חנא, nom des plus fréquents chez les Phéniciens; c'est le Hannon des historiens gréco-romains.

Inscription *b.* מלכת dérive de מלך au moyen de la terminaison ת. Dans les inscriptions du Haouran on trouve surtout le diminutif מליכת, transcrit en grec Μαλείχατος (Vogüé, H. n° 3), ou Μαλίχατος (C. I. G. 4590. Wetzstein, 111).

La leçon חי, pour les trois signes que nous croyons

avoir été ajoutés après coup, n'est pas certaine, on peut lire aussi לי.

עבם, lecture peu certaine; la racine עבם signifie en hébreu « embrouiller, nouer »; en arabe « détériorer, déchirer ».

Suivent deux verbes qui doivent annoncer l'érection de l'*ex-voto*. Le verbe רגי se compare convenablement à l'arabe رعا (fut. o) « avoir des scrupules, observer les convenances, soigner, etc. ». Le second verbe חמר s'expliquerait passablement par l'hébreu postérieur, où il signifie « amonceler ». Il s'agit probablement de l'amoncellement des pierres en forme de monticule ou *rudjm*. Il est vrai que M. de Vogüé dit expressément que ces inscriptions se trouvent sur des pierres isolées; mais on peut supposer que ces pierres ont été disloquées et éparpillées plus tard. Remarquons cependant qu'en chaldéen le mot חמרא traduit l'hébreu אדן « base, assise », ce qui donne au verbe חמר une signification possible de « poser, asseoir ». Cette acception convient parfaitement dans notre passage, et je crois pouvoir l'adopter provisoirement.

Le ש de שולה, ayant perdu plusieurs traits essentiels, est devenu méconnaissable; je l'ai rétabli d'après l'analogie d'autres passages.

Le mot שולה n'est pas en état construit avec שלם; ces deux vocables sont indépendants l'un de l'autre. La preuve en est qu'on rencontre quelquefois שולה שלם (n° 35). Dans les inscriptions sinaïtiques le mot שלם se présente isolé, tantôt au commencement,

tantôt à la fin; le même fait s'observe aussi dans les inscriptions du Haouran (Vogüé, n° 3).

a. Fait par Naʿasch, (fils de) Ḥanna.

b. Fait par Malkat, fils de Ḥaï (?, fils de) ʿAbath. *Ex-voto* posé avec soin. Paix.

5. Vogüé, n° 8.

Une ligne se lisant de gauche à droite. La troisième et la septième lettre ne sont pas certaines. Celle-là peut être prise pour un פ ou un ק; celle-ci est peut-être une ligature de מ et de ע. Ces doutes nous dispensent de donner l'explication des noms propres.

לשקלן (ou לשפלן) אמע (?)

Fait par Schaqlan (ou Schaflan), (fils de) Amaʿ (?).

6. Vogüé, n° 9.

Deux lignes, dont la première va de gauche à droite, et la seconde, comprenant deux lettres seulement, prend une direction inverse. La lecture ne présente pas de difficulté.

לספר בן חֹבת בן

מל

Ligne 1. ספר rappelle à la fois le nom talmudique ספרא et la ville de Safar, سَفَر, dans l'Arabie méridionale.

חֹבת. Cette racine signifie en arabe « s'humilier, faire acte d'humilité », et comme substantif « sol déprimé ».

Ligne 2 : מל, c'est peut-être le مال arabe qui signifie « bien, avoir, fortune, richesse ».

Fait par Safar, fils de Khabt, fils de Mâl.

II. Sès

« Autour du camp romain de Sès, nous n'avons vu aucune inscription grecque ou latine ; nous n'avons trouvé qu'une inscription sabéenne assez fruste, deux monogrammes chrétiens et quelques inscriptions coufiques. »

Les inscriptions arabes, toutes postérieures à Mahomet, commencent, pour la plupart, par la formule اللهم اغفر لـ... « Ô mon Dieu, pardonne à . . . ». Cela a un certain intérêt, car nous retrouverons dans nos inscriptions des formules semblables.

7. Vogué, n° 10.

Deux lignes posées de manière à former un angle droit, à droite. Ce sont probablement deux inscriptions différentes. La première, horizontale, débute à droite par un ל, mais les cinq lettres qui viennent après prêtent au doute. La seconde, verticale, montre également un ל au sommet, mais la deuxième et la septième lettre paraissent inexactes.

a. לנגעי מלכפר בנת אהנף

b. לסלם ון לבב ון

Inscription *a*. Le premier nom est irrémédiablement corrompu, la restitution indiquée entre paren-

thèses n'est qu'une possibilité éloignée. Le ב de בנת me paraît certain, malgré sa forme insolite.

אהנף, élatif de la racine הנף, qui signifie en arabe « avoir un sourire moqueur, se moquer ».

Inscription *b*. Aucun de ces noms ne peut être considéré comme certain.

a. Fait par..., fille de Ahnaf.
b. Fait par Salm (?, fils de) Labab.

III. RIDJM-MARRA.

« Le *Ridjm* qui porte le nom de Marra est situé au sommet d'une petite crête rocheuse qui domine toute la plaine environnante. Il sert aujourd'hui de poste avancé aux tribus du Safa; des guetteurs cachés dans les pierres accumulées observent l'horizon du côté de la steppe et signalent l'approche des tribus ennemies.

« Les inscriptions sont gravées en partie sur les rochers qui surgissent du sol, en partie sur les blocs amoncelés qui forment le Ridjm; cette indication ne s'applique pas au n° 29 qui se trouve sur une pierre isolée à soixante pas environ à l'est du Ridjm proprement dit.

« Les n°s 43, 44 et 45 sont gravés sur la même pierre. Les n°s 50 et 51 sont également tracés sur un même bloc.

« Les n°s 19 à 31 ont été reproduits d'après mes copies; les n°s 32 à 55, d'après celles de M. Waddington. »

8. Vogüe, n° 19 et 51.

Une ligne allant de droite à gauche et composée de vingt lettres, dont les trois dernières sont superposées au bas, à gauche. Cette inscription a été reproduite deux fois dans le recueil de M. de Vogüe, sous les n° 19 et 51; la seconde copie est meilleure; elle ne suffit cependant pas pour lever tous les doutes relatifs à la dernière partie de l'inscription.

למחרב בנת גזא האה ת נאנחאלל

מחרב. On trouve un nom arabe, مُحَارِب (I. D. 191); la racine حرب signifie « faire la guerre ».

בנת « fille ». Nous avons déjà supposé ce mot dans le numéro précédent; le ב se conserve comme en arabe.

גזא. Nous lisons ainsi, d'après le n° 51; le n° 19 fait supposer שזא. حَزَّة est un ancien nom arabe (I. D. 137, 174).

La lettre qui suit est certainement un ה, puis vient un signe compliqué qui, d'après le n° 19, peut être considéré comme un א et un ה enchevêtrés ensemble, tandis que, d'après le n° 51, il ressemble plutôt à un ח, surtout lorsqu'on ne voit dans le trait à droite qu'une écorchure accidentelle. Les autres lettres paraissent aussi cacher quelque incorrection; je m'abstiens, par conséquent, de toute tentative d'interprétation.

Fait par Moulhorib, fille de Gaza ...

9. Vogüé, n° 20.

Une ligne très-fruste. Direction de l'écriture, de droite à gauche.

לחום (לסנום?) בן הב

Le premier mot a l'apparence de חנום; je crois cependant que la barre qui relie le trait vertical au signe suivant est purement accidentelle, de sorte qu'il y a un ל et un ס. On ferait peut-être mieux de considérer les deux lettres après le ל comme constituant un ח, et comparer חום au nom Αὔμος, qu'on trouve dans une inscription grecque de Negran, dans le Ledja méridional (Wetzst. 112).

הב, d'une racine هَبَّ « souffler », ou هَابَ « craindre, redouter ».

Fait par Ḥaoum, fils de Hab.

10. Vogüé, n° 21.

Le *fac-simile* reproduit par M. de Vogüé offre trois lignes; la première me paraît cependant un griffonnage sans valeur. Il y a deux inscriptions indépendantes, se dirigeant l'une et l'autre de gauche à droite. La première a pour cinquième lettre un signe insolite, qui est probablement un ל, un peu cassé. La seconde ligne, tracée par une autre main en lettres plus grandes, montre un espace vide entre les deux premiers caractères et le reste de l'inscription; il y a peut-être un signe effacé.

a. תנלת בן סק

b. ללח בן צבלם

Inscription *a* יתנלת pour יתנאלת, *dedit dea*, nom analogue aux noms phéniciens יתנבעל, יתנדר, ou, dans l'ordre inverse, בעליתן, צדיתן. La suppression du א de אלת se constate aussi dans le nom palmyrénien שלמלת (Palm. 54).

סק, se compare aisément au hébréo-araméen שק, סק « sac ».

Inscription *b*. Si la leçon לח est correcte, on la rapprochera sans difficulté de l'hébreu לח « frais, humide, tendre ».

צבלם. Une racine צבל ne se trouve pas en arabe. Peut-être le tracé du צ est-il incorrect, et faut-il lire שבלם. On aurait ainsi un dérivé de la racine شبل « grandir et prospérer ». La dérivation au moyen d'un ם final est très-fréquente dans les langues sémitiques.

a. Fait par Yatnallat, fils de Saq.
b. Fait par Lab, fils de Šablam (ou Schablam).

11. Vogüé, n° 22.

Deux inscriptions. La première n'a qu'une ligne, se lisant de droite à gauche; la seconde est placée au-dessus des deux dernières lettres de la première. Elle se compose de deux courtes lignes, dont la première, comprenant huit lettres, se dirige de droite à gauche, et la seconde, consistant en deux lettres, suit une direction inverse. La lecture ne présente aucune difficulté.

a לאחב בן חב בן חבן

b לחנאל בן חי

Inscription *a*. אחב, élatif de חבב, الأحبّ est aussi un nom arabe (I. D. 59, 87, 166).

חב est déjà signalé dans le n° 3; même racine que le nom précédent.

חנן est un des plus anciens noms sémitiques; il se joint souvent au nom d'une divinité, comme le בעלחנן, porté par un ancien roi d'Édom (Genèse, XXXVI, 38, 39).

Inscription *b*. חנאל « grâce de Dieu », nom biblique, חַנִּיאֵל. La prononciation populaire paraît avoir été חַנַּאל, puisque la dixième inscription nabatéenne offre la forme חנאל, sans י; ceci est confirmé par la transcription grecque Ἄννηλος (Vogüé, H. n° 1. Waddington, n° 2320).

חזם, nom arabe très-accentué. Ibn Doreid mentionne, parmi les hommes célèbres des Bani ʿAbd el-ʿOuzza, un certain حزام ابن خُوَيْلِد. Comme nom de tribu, on trouve بنو حَزْم (I. D. 329). Le verbe حَزُمَ signifie « avoir de la résolution, être ferme et décidé ».

a. Fait par Aḥabb, fils de Ḥabb, fils de Ḥanan.
b. Fait par Ḥannêl, fils de Ḥizâm (ou Ḥazm).

12. Vogüé, n° 23.

Une ligne, tracée avec beaucoup de négligence, se lisant de droite à gauche. Le deuxième signe est certainement un ש; le troisième est un ג ou un ל; le huitième fait hésiter entre ע, מ et פ.

לשלל (?) שגל (?) בן בענא (?)

La leçon שגל pourrait s'appuyer sur les n° 56 à 60 des inscriptions de Palmyre, où se trouve un nom de femme, שגל; la signification par trop sexuelle du mot se concilierait, au besoin, avec les mœurs arabes. Cependant, je préfère de lire שלל. Un nom شَلِيل est donné par Ibn Doreid (302).

בעגא. Si la leçon était certaine, on aurait un autre exemple du בַּעְגָא biblique.

Fait par Schâlil (ou Schagal), fils de Ba'ana.

13. Vogüe, n° 24.

Une ligne allant de droite à gauche. La seizième, la dix-septième, la vingtième et la vingt-cinquième lettre sont quelque peu douteuses; je crois même que la deuxième lettre, qui a la forme d'un ר, vient de l'altération d'un ב par le prolongement abusif du côté oblique, à droite.

רמסכאל למוכאל בן מסך בן בזבוי בן אבח

מסכאל. Je lis ainsi, au lieu de מוכאל, que donne le *fac-simile* de M. de Vogüe; c'est un composé, dont l'élément simple suit immédiatement.

מסך. C'est, sans aucun doute, le représentant du nom qu'on trouve transcrit en caractères grecs Μάσαχος (Wetzst. 139). La forme nabatéenne correspondante est משכו (Palm. 124); un diminutif de ce nom était aussi en usage chez les Nabatéens du Haouran, témoin la forme grecque Μάσεχος (*ibid.* 200), c'est-à-dire משיכו. La racine משך, مسك, signifie « tirer, saisir ».

בוב. La dernière lettre est fort incertaine.

אבח. La lecture a besoin d'être confirmée. En hébreu, אבחה paraît signifier « terreur ».

Fait par Massakèl, fils de Masak, fils de Boub (?), fils de Abaḥ (?).

14. Vogüé, n° 25.

Une ligne allant de gauche à droite; les deux dernières lettres sont superposées.

לקתו בסם

קתו. En arabe, قتا signifie « bien servir, être bon serviteur ».

בסם. La racine hébréo-araméenne בשם, בסם donne l'idée de « bonne odeur, suavité, douceur »; un nom de femme, בָּשְׂמַת, se rencontre chez les anciens Ismaélites (Genèse, XXXVI, 3). En arabe, بسم signifie « sourire ».

Fait par Qatou (fils de?) Basam.

15. Vogüé, n° 26.

Deux inscriptions en deux lignes courant de gauche à droite. La seconde inscription consiste en un assemblage de cinq lettres qui n'offrent pas de mot intelligible; c'est peut-être un fragment d'un texte plus long.

a. לודי בן עקב

b. ינבפם

Inscription *a.* ודי dérive de וד (rac. ודד « aimer »), وُدّ « amour », et nom d'un dieu arabe-sabéen.

עקב. On trouve un nom hébreu עקוב; à Palmyre, on constate les composés בלעקב, עתעקב (Palm. 36 *a*, 66) « garde par Bêl, par 'Atha ». Remarquons cependant que la signification de « garder », pour la racine עקב, est propre à l'arabe. Je ne sais que faire des lettres qui forment la seconde ligne.

a. Fait par Waddaï, fils de 'Aqab.

16. Vogüé, n° 27.

Une ligne en demi-cercle, se lisant de gauche à droite. Le ע a deux fois la forme d'un gros point; le ד a au milieu un petit trait à la place du cercle. L'avant-dernière lettre est douteuse.

לעם בן כעד בן בכר

עם, probablement عَمّ « oncle paternel ». En hébreu, où עם signifie « peuple », on observe les noms עמיאל, עמיהוד, etc.

כעד « bonheur », nom très-fréquent en arabe et en sabéen. Dans les inscriptions palmyreniennes, le nom correspondant est שעדו, et, en caractères grecs, Σάδος (Palm. 24); son diminutif (שעידו) est rendu par Σάιδος (Wetzst. 10) ou Σάεδος (*Ibid.* 11, 133 *a*; C. I. G. 4576, 4642).

בכר. Cette racine a, en arabe, le sens de « être sévère, menaçant ». On trouve aussi un nom sabéen בכרם.

Fait par 'Amm, fils de Sa'ad, fils de Basal.

17. Vogüé, n° 28.

Deux inscriptions différentes. Celle d'en haut est gravée avec soin; celle d'en bas renferme cinq signes tracés obliquement, et dont le dernier est douteux.

a. לגבאל בן מען בן נכש

b. לאחלי

Inscription *a.* גבאל « dieu est haut », d'après la signification hébraïque de גב; la signification arabe des racines جبّ et جبأ ne convient guère.

מען, la forme simple du nom palmyrénien מעני, transcrit en grec Μανναῖος (Palm. 37). Le diminutif de מען (מעין) est transcrit Μόενος (C. I. G. 4576), et celui de מעני (מעיני), Μοίνιος (*ibid.* 4612). معن signifie « couler, être plein de séve », et sert aussi de nom propre (J. D. 165, 275).

נכש, en talmudique « cueillir, arracher », en arabe « vider, creuser ».

Inscription *b.* אחלי, peut-être élatif de حلى « être agréable ». אַחְלַי est aussi un nom biblique (I Chr. II, 31).

a. Fait par Gabbêl, fils de Maʿan, fils de Nakasch.
b. Fait par Aḥlaï.

18. Vogüé, n° 29.

Deux inscriptions appartenant à différents individus. La première se compose de deux lignes se dirigeant de droite à gauche. L'autre, oblique, se lit

dans le même sens. La deuxième ligne de la première inscription est extrêmement douteuse.

a לבערת בן קדם פרעי
יורם [illegible] עסרבב [illegible]
b למלא בן כעב [illegible]

Inscription *a*. Ligne 1. בערת, leçon plus probable que רעבת. Comparez le nom de femme hébreu בְּעָרָא (I Chr. VII, 8).

קדם « antiquité, orient », un des plus anciens noms sémitiques, témoin le phénicien *Cadmus*, auquel est attribuée l'introduction de l'écriture en Grèce. En arabe, on a un nom d'homme قُدَامَة (I. D. 81, 132), et des noms de tribu قدام et قُدَم (*ibid.* 250). Il est remarquable que la Bible mentionne קֶדְמָה parmi les enfants d'Ismaël, habitant le désert à l'est de la Palestine.

Suivent évidemment deux verbes, dont le premier seul, רעי, a été constaté au n° 4; celui qui vient après est méconnaissable. Les autres lettres de cette ligne n'offrent pas non plus de mots intelligibles.

Inscription *b*. מלא « plein » est aussi un nom palmyrénien, il est rendu en grec par Μαλῶ (Palm. 7).

כעב, le ע est douteux, n'étant représenté que par un point, lequel vient peut-être d'un accident de la pierre.

a Fait par Ba'arat, fils de Qadm [Erige?] avec soin.
b Fait par Malé, fils de Sa'ab [?].

19. Vogüé, n° 30.

Quatre petites inscriptions, éparpillées sur la pierre et irrégulièrement tracées, mais se lisant toutes de droite à gauche. Celle du haut finit par un signe qui n'a pas l'apparence d'un caractère. Les deux du milieu donnent un nom chacune. Celle du bas, enfin, se lit sans difficulté.

a. לקדם בן חנא מל

b. למבח

c. לבן־ען

d. לדחן בן רמקת

Inscription *a*. Tous les noms sont connus. Entre חנא et מל, il faut suppléer le mot fils ou supposer que le père du lapicide portait deux noms.

Inscription *b*. מבח. Si la transcription est exacte, elle viendrait d'une racine ובח, où le ו serait supprimé, comme le ו dans מדע (2).

Inscription *c*. בן־ען. Les noms composés avec בן sont très-fréquents dans nos textes. Leurs analogues sont les noms phéniciens et araméens בן־חדש (Νουμήνιος), בֶּן־הֲדַד, etc. Nous reviendrons plus loin sur le mot ען; remarquons seulement que la copie permettrait de lire על.

Inscription *d*. דחן, l'hébréo-arabe דַּחַן, دُخْن « millet, sorgho », ou دُخان « fumée ».

רמקת, arabe رَمْقة ou رَماق « regard furtif, œillade ».

الرَّمْق est le nom d'un poète arabe de l'époque du paganisme (I. D. 270).

a. Fait par Qadm, fils de Ḥanna, (fils?) de Mal.
b. Fait par Mabbab.
c. Fait par Ben-'Ao.
d. Fait par Dokhan, fils de Ramaqat.

20. Vogüe, n° 31.

Une ligne, se lisant de droite à gauche. Le troisième et le quatrième signe paraissent être les fragments d'un grand ע.

לבענו בן עבדת

בענו. En admettant la lecture, on serait tenté de comparer בענא du n° 12.

עבדת est aussi un nom phénicien et sabéen. C'est probablement la forme sémitique du nom d'Obodas, porté par plusieurs rois nabatéens.

Fait par Ba'anou, fils de 'Abdat.

21. Vogüé, n° 32, 42.

Sur la planche 19 de M. de Vogüé, ce texte est reproduit deux fois, sous le n° 32 et le n° 42, et, ce qui est remarquable, avec interversion des lignes. Celles-ci se dirigent de droite à gauche. Je transcris dans l'ordre du n° 32.

a לשלק בן מרא
b לתנאל בן סנת

Inscription a. שלק. le n° 30 fait supposer שנק. En arabe, شلق signifie «frapper, cingler».

מרא s'est déjà présenté au n° 1.

Inscription *b*. Les deux noms sont connus.

a. Fait par Schalaq, fils de Mara.
b. Fait par Ḥannêl, fils de Sanat.

22. Vogüé, n° 33.

Une ligne, de droite à gauche. Le sixième signe a certainement perdu un trait, et les deux signes qui viennent après forment un ח. La dernière lettre a l'apparence d'un ס; je crois cependant que c'est un ב mal posé.

לפל בן אחב בן חטב

פל, l'arabe فال « faible, débile ».

חטב, une tribu arabe, mentionnée par Ibn Doreid, s'appelle بنو خطاب (160).

Fait par Fal, fils de Aḥabb, fils de Khathab.

23. Vogüé, n° 34.

Une ligne légèrement tracée, de droite à gauche. Le troisième et le dernier signe sont bien des מ, malgré la forme régulière de cette lettre entre א et ג; la constance calligraphique n'était pas la vertu des griffonneurs du désert. Le ב de בן est un simple trait vertical qui se confond avec le ל.

לחמלן בן אמן בן חם

חמלן. La racine חמל « porter » (arabe), ou « supporter, avoir pitié » (hébreu), affectée d'un ן dérivatif. Cette formation est surtout fréquente dans les noms

idumeens transmis dans le xxxvie chapitre de la Genèse, ainsi que dans les noms sabeens. חמלן est aussi un nom phenicien.

אמי. On ne saurait dire si le י est radical ou seulement formatif, comme dans le nom precédent.

חם. C'est probablement le nom sémitique commun pour « beau-père », et dont on connaît les composés bibliques, חמואל, חמיטל.

Fait par Hamlan, fils de Aman, fils de Ham.

24. Vogüé, n° 35.

Une ligne très-fruste, de gauche à droite. Le troisième signe est altéré d'une façon méconnaissable, et le reste n'est pas beaucoup plus certain. Voici les lettres qu'on croit distinguer :

לחם-סלורב

25. Vogüé, n° 36.

Une ligne, de droite à gauche. Le ת et le ל sont liés ensemble ; le troisième signe représente, à ce que je crois, ב et ר réunis ; le ע est très-petit. L'inscription ne commence pas par ל.

תל בן עמי עמסי בן אאסר

תל « monceau », racine תלל.

עמי. Il faut peut-être lire עמס, lequel est un nom hebreo-phenicien.

אאסר, élatif de אסר = أسد « faire du bruit, rugir comme un lion ». On voit, par cet exemple, que le א

radical n'est pas élidé devant un autre א, comme cela a lieu en arabe.

Fait par Tel, fils de ʿAmou (ʿAmôs), fils de A'sad.

26. Vogüé, n° 37.

Deux lignes, commençant à gauche et se continuant dans un sens inverse. Le quatrième signe, en apparence un ב, est probablement un ר ou ס.

לחפרת (לחפסת?)

בן נבי

חפרת = خُفْرَةٌ « protecteur, protégé »; la leçon חפסת semble moins probable.

נבי = نَبِيٌّ, נָבִיא « prophète »; on pourrait aussi lire נרי, et comparer le nom hébreu נֵרִי.

Fait par Khoufrat, fils de Nabi.

27. Vogüé, n° 38.

Une ligne commençant à droite. Les ו y sont couchés, tandis que le ש a été placé debout.

לסוע בן חדבת בן בועת

סוע. Comparez le nom hébreu שׁוּעַ.

חדבת. La racine حَدِبَ signifie « être protubérant, être bombé ou bossu ».

בועת. Comparez l'arabe بوع « brasse », ou bien le talmudique בוּעָה « pustule, bouton ».

Fait par Souʿ, fils de Ḥadabat, fils de Bouʿat.

28. Vogüé, n° 39.

Sept lettres, dont les trois premières seules certaines; de droite à gauche.

למלך שלל

Le ך est très-douteux. Le nom מלך se présente assez souvent dans nos inscriptions.

שלל. Nous avons supposé ce nom au n° 12.

Fait par Malik, fils de Schalil.

29. Vogüé, n° 40.

Une ligne, de droite à gauche. Remarquer la dimension énorme du ע et le long trait à gauche, qui ne paraît pas être un ל. A droite se voient cinq lettres inclinées qui n'ont aucun sens.

לערמאל חבב

עיפרת

ערמאל. A comparer le nom arabe عرمال (I. D. 287); pour la signification, l'hébreu עָרְמָה « finesse, intelligence », fournit un sens convenable.

חבב. C'est la forme masculine du nom חבבת, que nous avons trouvé au n° 3.

Fait par 'Ormel, (fils de) Ḥabab.

30. Vogüé, n° 41.

Une ligne inachevée, de droite à gauche. Les caractères sont très-distincts.

יצחקאל בן ר

פקמאל. Le premier élément vient de la racine فَقِمَ « avoir de la présence d'esprit, savoir l'emporter sur », le nom signifie, par conséquent, « intelligence supérieure de Dieu », et est ainsi synonyme de ערמאל. On peut ainsi traduire פקמאל par « bouche de Dieu », de فُقْم « bouche ». Ibn Doreid mentionne une tribu du nom de بنو فقيم (150).

Fait par Fouqoumèl, fils de...

31. Vogüé, n° 43.

Une ligne, de droite à gauche. Malgré son énorme hauteur, la deuxième lettre est certainement un ע.

לערם בן סעד בן קדם

ערם est le premier élément du nom ערמאל, dont nous avons discuté la signification au n° 29. Les autres noms sont connus.

Fait par ʿAram, fils de Saʿd, fils de Qadm.

32. Vogüé, n° 44.

Une ligne, de droite à gauche. A remarquer la forme singulière du premier ד, qui s'approche du י.

לקדם בן סך בן בן־קדם בן צעאל

סך, de la racine סכך, qui signifie « couvrir », en hébreu, et « obstruer, fermer », en arabe.

בן־קדם, composé analogue à בן־עז du n° 19.

צעאר. Le premier élément se compare convenablement à l'arabe صغى « se pencher, prêter l'oreille ».

Fait par Qadm, fils de Sak, fils de Ben-Qadm, fils de Sa'el.

33. Vogüé, n° 45.

Une ligne, de droite à gauche. Bien que très-petite, la quatrième lettre ne peut être qu'un ר.

למכר בן סך בן בן־קדם

מכר rappelle le nom hébreu מָכִיר. Les auteurs des n° 32 et 33 étaient frères.

Fait par Makar, fils de Sak, fils de Ben-Qadm.

34. Vogüé, n° 46.

Deux inscriptions, se lisant de droite à gauche. Le ב est d'une grandeur énorme dans la deuxième inscription.

a. לצרב בן אאב בן אוסד

b. לסעד בן עמז

צרב, nom très-fréquent dans nos inscriptions. Il paraît correspondre au nom de الضرب, que la légende arabe attribue à un ancien chef des Arabes, d'origine amalécite, qui régnait à Palmyre. Ces traditions, d'ordinaire sans valeur historique, ont néanmoins conservé des noms propres réels des temps anteislamiques.

Inscription a. אאב, terme analogue à אתב. La racine أَبَّ signifie « remuer, regretter, se disposer à ».

אופד, élatif de وفد « revenir, arriver, aller en ambassade ».

Inscription *b*. מעד, c'est le même nom que le fameux معد, fils de ʿAdnân, qui passe pour l'ancêtre des Arabes ismaélites.

עמן, autre dérivé de עם; il rappelle les bibliques, fils d'Ammon (בני עמון), comme aussi, peut-être, la côte d'Omân (عُمان), baignée par le golfe Persique.

a. Fait par Ṣarib, fils de Aabb, fils de Aoufad.
b. Fait par Maʿd, fils de ʿAmman.

35. Vogüé, n° 47.

Deux inscriptions, se dirigeant de droite à gauche. Celle du bas est entourée d'un cartouche et rédigée dans un caractère plus petit que l'autre.

a. לאסאל בן מעד בן עמן בן נס
b. למברק בן טמחת

Inscription *a*. אסאל. Le premier élément, אס, forme à lui seul un nom propre. Voyez plus loin, au n° 113.

נס. On hésite pour la comparaison entre l'hébreu נֵס « bannière, drapeau », et l'arabe ناسٌ « altéré, desséché ».

Inscription *b*. מברק « éclatant ». Comparez les noms hébreu et arabe, בָּרָק, بارق (I. D. 252).

טמחת, de la racine طمح « lever les yeux, briguer ». Comparez les noms arabes الطماح, ابو الطمحان (I. D.

317 b, et le nom de tribu بنو الطمح (*ibid.* 317-318).

a. Fait par Asél, fils de Ma'd, fils de 'Amman, fils de Nas.

b. Fait par Moubariq, fils de Thambat.

36. Vogüé, n° 48.

Une ligne martelée, de droite à gauche. La lecture n'est pas douteuse; on n'en peut pas dire autant de la séparation des mots.

לקמעא שוען

קמעא, d'après la forme, identique au mot talmudique קמעא « mesure restreinte, peu ». En arabe, قمع signifie « taper, cogner, trier ».

שוען, de شوع « avoir peu de cheveux sur la tête », l'adjection signifie probablement « chauve ».

Fait par Qam'á (fils de) Schaou'an.

37. Vogüé, n° 49.

Une ligne martelée, de gauche à droite. Le ב du second בן a un trait de trop; le ב et le ל ont presque la même hauteur.

לחנאל בן פחש בן חבאל

פחש, de la racine فحش « être laid, vilain ».

חבאל « amour de Dieu ».

Fait par Ḥannél, fils de Faḥasch, fils de Ḥabbél.

38. Vogüé, n° 50.

Trois lignes, remontant en spirales et dans un sens

alternant, en commençant à droite. La séparation des mots n'est pas facile, bien qu'il y ait peu de doute sur la valeur des lettres.

לעמבר

מקלערקלאמעשי

תחב

Je n'ai rien à proposer sur l'interprétation de cette inscription. Le premier ל de la deuxième ligne n'est pas certain.

39. Vogüé, n° 52.

Deux inscriptions allant de droite à gauche. La première a deux lignes, la seconde n'en a qu'une. La première ligne de la première inscription est tracée obliquement à droite des deux autres lignes. Écriture très-lisible.

a. לקדם בן אסלם בן לבד

בן עקל בן אעבי בן חו בן בנת

b. לסך בן בן־סך בן בן־קדם

Inscription *a*, ligne 1. אסלם, élatif de סלם « être sain et sauf »; c'est aussi un nom arabe (I. D. 281).

לבד, nous avons là l'ancien nom arabe لَبِيد (I. D. *ibid.* 71, 144, 274, 286). Labîd est aussi le nom d'un chef des tribus alliées de Salîḥ et de Qodhâʿa qui émigrèrent dans la Syrie orientale (Wetzstein, *Reisebericht*, 136, note). La racine לבד signifie « se blottir, se coller contre ».

Ligne 2. עקל, probablement l'arabe عاقل « intelligent, raisonnable, sensé ». Comparez cependant les noms arabes عِقل et عُقيل (I. D. 146, 182).

אעבי, élatif de عبا « avoir le teint éclatant, être beau ».

חו. Le trait gauche du ו est faiblement indiqué, la racine حوى signifie « réunir, contenir ». En hébreu, חוה veut dire « annoncer ».

Un nom arabe حوى est mentionné par Ibn Doreid (148).

בנה se trouve aussi dans une inscription grecque d'Edre'ât, sous la forme Βάναβος (Wetzstein, 99).

Inscription 6. בן־סך, formé de סך (32-33) à l'aide de בן. Voy. n° 19.

a. Fait par Qadm, fils de Aslam, fils de Labid, fils de 'Aqal, fils de A'abai, fils de Hou, fils de Banat.

b. Fait par Sak, fils de Ben-Sak, fils de Ben-Qadm.

10. Vogüé, n° 53.

Trois inscriptions, de droite à gauche; les deux dernières sont placées sur le même plan. Les trois derniers signes de la première inscription sont très-faiblement indiqués, on les rétablit toutefois avec certitude.

a. לקמר בן עלץ בן קרם בן כלם

b. לעדי בן ען

c. עם בן סלם

Inscription a. קמר, comparez l'arabe قمر « lune ».

Ibn Doreid mentionne un rameau des Khouzaa ayant nom بنو قمير « fils de la petite lune » (276).

עלץ, la racine signifie en hébreu « se réjouir », et en arabe « s'incommoder ». Le nom nabatéen עלצת (*Z. D. M. G.* XIV, 403) vient de la même racine. Ces deux formes sont écrites très-exactement Ἄλεσος et Ἀλάσατος dans les inscriptions grecques du Haouran (Wetzst. 180, 59).

קרם, prononcé avec deux *a*, قَرَم signifie « désir ardent ». L'élatif أَقْرَم sert de nom propre (I. D. 276).

סלם, ce nom revient dans l'inscription *c;* la prononciation des voyelles est peu certaine, comparez cependant le nom palmyrénien שלמא transcrit en grec Σάλμης (Palm. 27).

Inscription *b*. עדי est aussi un nom arabe très-fréquent; il est transcrit en grec Ἄδειος (C. I. G. 4560).

ען, nous avons déjà supposé ce nom au n° 119; on constate, pour la première fois, la forme masculine de l'ancien nom chananéen עֵנָה (Genèse, XXVI, 2), ou comme nom de ville עֵנָת ou עֲנוֹת. On sait que la déesse phénicienne ענת, l'Anata des hiéroglyphes, est identifiée avec Ἀθηνᾶ ou Minerve, mais le parèdre masculin de cette déesse n'a été trouvé jusqu'à ce jour que dans le nom divin עֲנַמֶלֶךְ (I Rois, XVII, 31); la constatation de la forme isolée ען est donc très-importante. Le nom composé בן־ען est ainsi parfaitement analogue au biblique בֶּן־הדד, dont le second élément est un nom de dieu.

עב, le même nom qu'au n° 16.

a. Fait par Qamar, fils de 'Abs, fils de Qarim, fils de Salm.

b. Fait par 'Adai, fils de 'An.

c. Fait par 'Am, fils de Salm.

41. Vogüé, n° 54.

Une petite ligne, de droite à gauche, la deuxième et la huitième lettre sont douteuses.

רשא בן נמי | נמד

שא, probablement identique au nom divin שא qui forme beaucoup de noms propres à Palmyre et dans le Haouran, tels que אלהשא, תימשא (Palm. 34), etc. Les Sémites ne se faisaient pas scrupule de porter les noms de leurs dieux, les exemples abondent; j'ai cité plus haut הדד, ענה, auxquels on peut ajouter גד, רמון, בעל (sur une monnaie de Chypre), Ἀσταρτος (chez Josèphe), etc.

נמי, l'aspect du fac-simile fait plutôt croire à la forme נמד.

Fait par Selm, fils de Kamar (ou Kamad).

42. Vogüé, n° 55.

Une ligne très-fruste. Les trois premières lettres commencent à droite de bas en haut; le second signe, qui a la forme d'une petite barre, me paraît mis de trop. Puis viennent trois lettres lisibles suivies d'un

signe compliqué et méconnaissable, enfin un ע ou un מ et les lettres רא.

ללעאמן... עדא (מדא?)

לעאמן, j'ai discuté ce nom au n° 2.

Fait par Laʿaman...

III. ODESSYEH.

« Le nom d'Odessyeh désigne, à proprement parler, un point situé sur le bord du Rohébé et où se trouvent des ruines grossières; on y distingue une petite tour, quelques enceintes en pierres sèches. Tout autour de ces restes, on voit les traces d'une exploitation de pierre : des éclats, des blocs équarris, des dalles inachevées jonchent le sol; la tradition veut que ce lieu soit la carrière qui a fourni les matériaux du château de Kharbet el-Beïda.

« A Odessyeh même, il n'y a pas d'inscriptions; mais dans un rayon assez court autour de ce point plusieurs Ridjm sans nom en sont couverts.

« Nous avons exploré quatre de ces Ridjm; ils nous ont fourni les textes réunis sur les planches 21, 22, 23 et 24.

« Les textes réunis sur les planches 21 et 22, ainsi que les nos 116 et 124 de la planche 24, sont reproduits d'après mes copies; ceux de la planche 23 tout entière et les nos 125 à 130, d'après celles de M. Waddington ».

43. Vogüé, n° 56.

Une ligne gravée ou plutôt martelée verticalement

sur la pierre, de droite à gauche. Le mot ע a la forme d'un point et les בן sont renversés.

לנעם בן חמלת

נעם « bon, agréable », rentre souvent dans la composition des noms hébréo-phéniciens ; exemples נעמה, אביגעם, נעמתפעם, נעמגדא, etc. Comparez aussi le nom arabe نعام (I. D. 284).

חמלת, de la même racine que חמלן (23). La légende arabe connaît un chef salihide du nom de حملة (Wetzst. Rb. 136, note).

Fait par Na'm, fils de Hamalat.

44. Vogüé, n° 57.

Un seul nom martelé sur la même pierre que l'inscription précédente. On lit לעדד « fait par 'Adad ».

45. Vogüé, n° 58.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Il est douteux que les deux signes qui suivent le ל initial doivent se lire נס ou ח. Les lettres ב et מ sont couchées ; au-dessus du מ se voit un ל. Ces circonstances rendent la lecture peu certaine.

לנסר (לחר) בן מליו

נסר ou חר, les deux formes sont possibles, mais laquelle est la plus authentique ?

מליו, si la lecture est exacte, ce serait un dérivé de מלא (18).

Fait par Nasr (ou Har), fils de Malaiou.

46. Vogüé, n° 59.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Les quatre avant-dernières lettres sont très-déformées.

לאופד בן חי

Ces deux noms sont déjà connus.

Fait par Aoufad, fils de Ḥaï.

47. Vogüé, n° 60.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Le sixième signe paraît être un ח et un פ liés ensemble.

לכן בנת פחלת (?)

כן, revient plus loin comme nom d'homme.

פחלת, la lecture n'est pas tout à fait certaine. Comparez فحل « mâle, viril, énergique ».

Fait par Kan, fille de Faḥlat.

48. Vogüé, n° 61.

Deux inscriptions martelées, de gauche à droite. Le ע a la forme d'un point.

a. לאבא

b. ליעלי בן בן-נשל

Inscription *a.* אבא « père », nom araméen très-fréquent; plusieurs docteurs du Talmud portaient ce nom.

Inscription *b.* יעלי dérive, soit de יעל « daim », soit de la racine עלי « monter, s'élever ». La première

etymologie est plus probable, car on trouve en Babylonie un nom de femme ילתא — יעלתא « biche ». Le nom יעלי figure aussi dans les inscriptions sinaïtiques.

בן־נשל, formé de נשל avec l'adjonction de בן. La racine נשל signifie en arabe « tirer, extraire », et en hébreu « se dépouiller, tomber, descendre ». Dans une inscription grecque d'El-Mesennef se trouve le nom propre Νάσλος (C. I. G. 4561) qui n'est pas autre chose que le נשל de notre texte.

a. Fait par Abba.
b. Fait par la'alat, fils de Ben-Naschl.

49. Vogüé, n° 62.

La lecture de cette inscription est très-incertaine. En haut on reconnaît לנגב רשאו, puis entre le ב et le ר sont tracées presque verticalement les lettres בתמו.

50. Vogüé, n° 63.

Trois lettres ל, ק et מ; c'est évidemment, ainsi que l'a remarqué M. de Vogüé, une inscription inachevée.

51. Vogüé, n° 64.

Une ligne martelée, de gauche à droite. L'inscription ne commence pas par ל.

תבן בן בבל

תבן, c'est l'hébréo-arabe תִּבְן, تِبْن « paille »; le nom biblique תבני vient de la même racine. Il se peut

encore que le nom du roi de Sidon, תבנת, père d'Eschmounazar, ne soit que la forme féminine de תבן. La prononciation de ce nom était *Teban*, témoin la transcription grecque Θεβάνης (C. I. G. n° 4605).

בבל, nul doute que ce ne soit le nom de Babylone, en hébreu בָּבֶל; la transformation de noms de ville en noms d'homme se constate aussi chez les Hébreux, exemples : חֶבְרוֹן, שֶׁכֶם, עֶפְרוֹן, גִּלְעָד. Un nom בבולאזור « Babel protége » se trouve dans une inscription de Palmyre (103), et on est tenté de croire qu'il s'agit d'une divinité éponyme de l'ancienne capitale de la Chaldée. En tout cas, la conservation de ce nom à Palmyre et au Safa atteste qu'il existait des rapports fréquents et intimes entre les peuplades du désert et les contrées du bas Euphrate.

Teban, fils de Babil.

52. Vogüé, n° 65.

Deux inscriptions, de droite à gauche. Écriture très-grêle. La seconde ligne de l'inscription *a* descend de gauche à droite, tandis que la seconde ligne de l'inscription *b* remonte dans un sens inverse. Les lettres douteuses seront discutées plus bas.

a. למחרב בן חנן [בן] מלחן בן חנן ב[ן] צוות (?)
פפעם [ע]ל אחי שעלן (?)

b. לנבאל בן חנן בן מלחן לנלל (?)
עמדת (?)

Inscription *a*. מחרב « guerrier », c'est le nom arabe محارب (I. D. 194).

Le mot כן est écrit d'une manière insolite.

מלחן, dérive de מלח; voy. n° 1.

צנית. Les lettres sont très-distinctes, j'incline toutefois à penser qu'il y a confusion de lettres similaires et que la forme authentique est שנית comme au n° 203.

אחי, le suffixe est ici י; est-ce encore une incorrection due à la ressemblance entre י et ו?

שקלן. C'est ainsi qu'on lit clairement sur le facsimile, je soupçonne néanmoins que la seconde lettre a perdu son trait vertical, et qu'en conséquence le nom était שקלן comme au n° 6.

Inscription *b*. נבאל, le texte porte ובאל; je suppose une confusion entre נ et ו. Le nom נבאל figure déjà au n° 17.

Les deux mots qui terminent l'inscription sont trop peu certains pour qu'on se hasarde à les expliquer.

a. Fait par Mouhârib, fils de Ḥanan, fils de Malḥan, fils de Ḥanan, fils de Ṣawout (? Schagiat ?). Élève en mémoire de son frère Scha'alan (? Schaqlan ?).

b. Fait par Gabel, fils de Ḥanan, fils de Malḥan...

53. Vogüé, n° 66.

« Ce numéro est écrit verticalement; cette circonstance, jointe à la présence d'une figure humaine debout, indique le véritable sens de l'écriture. »

Il y a deux inscriptions en caractères martelés. La première forme un demi-cercle, allant de droite à

gauche. L'autre, parfaitement verticale, se termine par deux lettres jointes horizontalement à gauche.

a. להו בן סדל בן עלום בן קטען

b. למתן בן אסוי

Inscription *a.* הו. Dans la copie de M. de Vogüé, il y a un point entre le ל et le ה, c'est probablement un accident de la pierre, car un nom, עהו, n'est pas admissible. הו revient plusieurs fois dans nos textes. Comparez l'arabe هُوّ « ouverture, fenêtre », mot dont le synonyme araméen בבא est un nom propre rabbinique.

סדל se rapproche facilement de l'arabe سِدْل ou سديل « rideau, manteau, voile », lequel n'est peut-être que l'hébreu סָדִין.

עלום. La racine עלם signifie, en hébreu, « être caché, inconnu », et en arabe, au contraire, « être évident, connu ». Le sens qu'avait cette racine dans l'idiome du Safa ne peut pas se déterminer pour le moment; mais la forme עלום nous apprend que le participe actif n'était ni פעיל, comme en araméen, ni مَفْعُول, comme en arabe, mais פעול, comme en hébreu et en éthiopien.

קטען dérive de קטע « couper, tailler »; à comparer le nom arabe قطيعة (I. D. 169). Le ט a perdu sa barre transversale dans la copie de M. de Vogüé.

Inscription *b.* מתן. Le ן a été abusivement allongé par le lapicide. מתן « don » est un nom fréquent chez

les Hébreux et les Phéniciens; la racine נתן, avec le sens de « donner », n'est employée ni en araméen, ni en arabe.

אסוי, élatif de סוי, سوى, en hébreu שוה « valoir, être l'égal de ».

a. Fait par Hou, fils de Sidl, fils de 'Aloum, fils de Qidl'an.'

b. Fait par Mattan, fils de Aswai.

54. Vogüe, n° 67.

Deux fragments d'inscriptions, le premier en caractères fins, le second en gros caractères. Le sens de l'écriture est de gauche à droite.

a. לאתנת בן ב...

b. ...ל בן חמלת

Les noms propres complets sont connus par les textes précédents.

a. Fait par Ahnat, fils de B...

b. [Fait par] ...l, fils de Hamalat.

55. Vogüé, n° 68.

Une inscription martelée, de gauche à droite. On y distingue le groupe de lettres לתנאגלבבנ, dont le nom תנא est seul certain.

56. Vogüé, n° 69.

Une inscription renfermant dix signes, dont sept martelés et trois gravés; direction de l'écriture de gauche à droite

לבנאו בן לקמ

סנאו. Comparez le nom hébreu הַסְּנֶאָה, il dérive de סְנֶה «buisson, épine», dont le synonyme הַקּוֹץ est également un nom propre.

לקט. Cette racine signifie « cueillir, ramasser ». Comparez le nom arabe لُقَيط (I. D. 104, 144, 293).

Fait par Sanaou, fils de Laqath.

57. Vogüé, n° 70.

Une inscription martelée, se lisant de gauche à droite. Le ד a, au lieu du rond, une petite barre détachée du trait vertical.

לסן בן דל

סן est peut-être identique à سِنّ, שֵׁן « dent »; cependant, la comparaison avec le nom de la localité biblique סִין, ou encore avec le dieu sémitique de la lune, סִין, est plus probable.

דל. A rapprocher de l'hébreu דַּל ou דֶּלֶת « porte ». Comparez, outre le nom rabbinique בבא (voyez au n° 53), le nom phénicien פתחא et פתח.

Fait par Sin, fils de Dal.

57. Vogüé, n° 71.

Une inscription martelée, de gauche à droite. Le premier ח est fait avec deux signes; le second est mis debout. Les lettres ל et ן ne se distinguent pas facilement.

לחבאל בן חלב

חלב. Je préfère cette leçon à celle de חנב qui est

strictement possible. C'est le nom qu'on a transcrit par Ἀλκέος dans une inscription grecque trouvée à 'Anz, au sud de Salkhat (Wetzst. n° 73). חלב signifie, suivant les points-voyelles, « lait » ou « graisse ».

Fait par Ḥabêl, fils de Ḥalab.

58. Vogüé, n° 72.

Une inscription martelée, de gauche à droite. La troisième lettre, qui est probablement un ב, a un trait de trop au bout droit de sa barre transversale.

לפני בן שתן

פני. La racine فنى signifie « être écarté »; on peut aussi dériver פני de פג, فَجّ « fruit vert », mot qui forme le nom de Βηθφαγή = בית פני « maison des fruits verts », localité voisine de Jérusalem.

שתן est peut-être contracté de שתון ou שתאן « appartenant à l'hiver », de شتا, heb. שתו « hiver ».

Fait par Faggai, fils de Schitan.

59. Vogüé, n° 73.

Une inscription en caractères grêles, renfermée dans un cadre, et se dirigeant de gauche à droite. Au haut et au bas du cadre, on voit un certain nombre de traits.

לעזר בן צל בן לעזאסן

עזר est le second élément du nom אלעזר. Voyez au n° 1.

צל « ombre », forme masculine du nom de femme biblique צלה (Genèse, iv, 19).

לעאמן, nom connu. Le ע n'est pas visible sur la copie.

Fait par Four, fils de Ṣill, fils de Laʿaman.

60. Vogüé, n° 74.

Une inscription martelée, se lisant dans le même sens que la précédente. La seconde lettre, malgré sa courbure et sa grande hauteur, semble être un ל.

ללמנן בן נעמן

למנן vient sans doute de لَمَج « goûter, prendre un peu de nourriture ».

נעמן « agréable », nom biblique d'un général araméen (II Rois, v, 1). Plusieurs rois de Ghassan et de Hira se nommaient نُعْمَان. Une inscription grecque, trouvée à ʿAqraba (Wetzst. n° 178), offre le nom de Ναάμων, qui répond probablement à נעמו, et dont on constate un diminutif, Νάεμος (*ibid.* n° 177). On peut en conclure que le נ était prononcé avec *a*, et non pas avec *ou*, comme en arabe.

Fait par Lamagan, fils de Naʿaman.

61. Vogüé, n° 75.

Une inscription martelée et inachevée. Même sens.

לאהנת בן א...

Fait par Aḥnat, fils de A...

62. Vogüé, n° 76.

L'inscription, gravée en caractères fins, commence à droite, descend en demi-cercle vers le côté opposé,

puis remonte en ligne droite dans le premier sens. On y remarque plusieurs lettres douteuses.

לאגד בן בומת בן מתן

בן חני בן מסך בן צרל ·צרד·

בן גלמת בן עבל

Ligne 1. אגד ne peut être que l'elatif de גדד « errer, s'enfuir, se sauver ».

בומת. Comparez l'hebreu בָּמָה « haut lieu, stèle ».

Ligne 2. חני, autre dérive du verbe חנן « être gracieux ».

צרל. C'est ainsi que porte le texte; il se peut pourtant que le lapicide ait oublié de graver le rond du trait vertical qui devait être un ד. صَرِدَ signifie « être sensible au froid » et « traverser la cible »; une tribu arabe s'appelle بنو الصارد (I. D. 176).

Ligne 3. גלמת. Le texte porte גלמת, qui est une forme impossible; ma correction suppose que la forme du ג est due à la perte de la petite barre supérieure. Comparez l'hebreu גלם « enveloppe, masse, corps », et l'araméen גלימא « habit, vêtement ».

עבל. Comparez عَبْل ou عبل « gros, charnu, dodu », racine de laquelle vient aussi le nom de montagne עיבל.

Fait par Agadd, fils de Boumat, fils de Mattan, fils de Hanni, fils de Masak, fils de Ṣarad, fils de Galmat, fils de 'Abal.

63. Vogüé, n° 77.

Une inscription en caractères grêles; même sens. Ce texte est précédé des lettres לח, suivies de plusieurs traits. Les deux dernières lettres sont superposées à la fin de la ligne.

לחרב משיר בן סרע (?)

חרב semble devoir être rapproché plutôt de خَرْب ou خُرْب « trou, orifice », que de خُرُّوب « caroube, caroubier ».

משיר est difficilement le mot arabe مُشِير « conseiller ».

סרע. Comparez l'arabe سَرِيع « prompt, rapide »; un nom סרעם se trouve chez les Sabéens. Cependant le ע n'est pas tout à fait certain.

Fait par Kharb Mouschir (?), fils de Sariʿ.

64. Vogüé, n° 78.

Ce numéro comprend plusieurs noms, martelés très-négligemment; même sens. La lecture est fort incertaine.

a. לרקז

b. לשגלבת (ou לשזבת)

c. לערב

d. ל[בן?] ־דחן בן קרם

רקז signifie « battre, agiter ».

ערב. C'est le nom national des Arabes; il paraît

signifier « habitant de la plaine ». Les noms qui figurent dans *d* sont connus.

a. Fait par Baqaz.
b. Fait par Schaubat (?).
c. Fait par 'Arab.
d. Fait par Ben-Dakhan (?), fils de Qaram.

65. Vogüé, n° 79.

Inscription gravée verticalement, en caractères hauts et fins. A gauche, on voit la figure d'un chameau.

לחאל בן קמאת

חאל est contracté de אחאל « frère de Dieu »; c'est l'hébreu חיאל et le phénicien חאל.

קמאת, nom formé de קמ « engraisser dans les pâturages ».

Fait par Kh'al, fils de Qama'at.

66. Vogüé, n° 80.

Inscription martelée et inachevée. Elle commence à droite, descend ensuite tout verticalement et se dirige vers la gauche. Le second nom est indistinct.

לאצלם בן[?] עבדתנן[?]

פפעם על[?] ל[?]

Fait par Aslam, fils (?) de 'Abdthanan (?). Voué à la mémoire de...

67. Vogüé, n° 81.

Inscription produite au moyen du martelage. Elle se dirige de gauche à droite. Ce numéro et le numéro suivant sont sur la même pierre.

לסעד בן נצעאל בן ועד

נצעאל « pureté de Dieu », de نصع « être d'une teinte pure et claire ».

ועד est l'arabe وعد « promettre, donner l'assurance ».

Fait par Saʿd, fils de Naṣʿèl, fils de Waʿd.

68. Vogüé, n° 82.

Inscription presque verticale, en deux lignes. Au bas se trouvent plusieurs chameaux, grossièrement dessinés.

לשא בן קשמא ב־

ן לו

שא, le même nom que celui que nous avons discuté au n° 41.

קשמא ou קצמא rappelle involontairement le nom rabbinique קִסְמָא. On peut comparer les racines arabes قسم, قشم ou قصم.

לו. Comparez l'arabe لوى « tordre, courber, contourner ».

Fait par Scha, fils de Qaschma, fils de Laou.

69. Vogüé, n° 83.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Beaucoup de lettres présentent des formes indécises. Les numéros 83 et 84 de M. de Vogüé forment un seul ensemble.

לצקב בן ועת ודב

צקב. Cette racine a, dans le sens actif, la signification de « frapper, exhausser, dresser ».

Les autres noms sont trop peu certains pour être expliqués.

Fait par Saqab, fils de W'a'at (?), Waḥab (?).

70. Vogüé, n° 84.

Inscription en caractères grêles, disposée de haut en bas, en penchant vers le côté droit. Cette ligne est précédée d'une croix ansée, d'un ו et d'un gros point, produits par le martelage. Plusieurs lettres sont douteuses.

לושבת בן ומע הנעם ומחבב

Dans ce numéro, il n'y a de certain que le premier nom, qui vient de وشك « être prompt, expéditif ». Au lieu de ומע, on doit peut-être lire גמע, nom comparable à l'arabe بنو جماعة (I. D. 171) et à l'hébreu אגם et קהלת. Pour les autres expressions, je suis tenté, en supposant la confusion de ר avec מ, et de א avec ו, de lire הנפר לאחבב. Le premier mot serait la quatrième forme du verbe נפר — غفر « pardonner une faute », tandis que אחבב serait un pluriel interne, identique à l'arabe أَحْبَاب « ami », ou bien un nom propre comme celui qui figure au n° 74, mais je ne propose ces corrections que sous toutes réserves.

Fait par Waschkat, fils de Wamma'. Il a fait une œuvre propitiatoire pour (ses) amis (? pour Ahhab ?).

71. Vogüé, n° 85.

Une ligne en gros caractères, se lisant de gauche

à droite. La seconde lettre doit être un ש, malgré son apparence de צ.

לשא בן חמית

שא. On serait porté à lire צל, si la seconde lettre ne montrait pas les petits appendices caractéristiques du א.

חמית. Je transcris ainsi, au lieu de סלמית, parce que, dans le numéro 76, le ח est écrit par un seul signe. La racine חמי, حمى « défendre, protéger », a donné aussi bien le nom de ville syrien חֲמָת (= Épiphanie?) et le nom d'homme arabe حُمَيَّة (I. D. 245). Un nom Χαμιάτη se trouve dans le *Corpus inscr. gr.* sous le n° 4620; la transcription de ח par X se constate aussi dans Χαμράτη = חמרת (Vogüé, Haouran, n° 1).

Fait par Scha, fils de Ḥamiat.

72. Vogüé, n° 86.

L'inscription, gravée en caractères fins, commence à droite et remonte, en s'arrondissant, dans le sens opposé. Deux fois, le petit trait du ג se joint au ב dans le mot בן. La première lettre du second nom paraît être un ג tracé d'une façon abusive.

סחן בן גדראל בן חני בן

שלל בן אופד בן חי (חג?) בן עמל (עמן?)

סחן, cette racine signifie en arabe « briser, polir, brunir »; le nom rappelle involontairement le vieux סיחן, roi des Émorites.

נדראל « clôture de Dieu ». La copie de M. de Vogüé permettrait de lire נדראל, נדבאל, ניבאל, נירראל, נדבאל, ניבאל, mais la leçon נדראל paraît plus vraisemblable. C'est de la racine נדר que vient aussi le nom arabe الجدرة mentionné par Ibn Doreid (301, 317). Le nom Γαδρατη se lit dans une inscription grecque de Dâmâ dans le Ledja (W. n° 1118).

חי. Le י a un trait de trop, toutefois la leçon חי me semble préférable à חב.

Je préfère également la leçon עמן qui offre un nom connu, bien qu'on puisse strictement lire עמל avec ל.

Fait par Saban, fils de Gadrêl, fils de Hanmai, fils de Sel-fal, fils de Aoufid, fils de Ḥaï, fils de 'Amman.

73. Vogüe, n° 87.

Deux inscriptions en gros caractères, occupant une position verticale. Il n'y a de douteux que le dernier signe de la seconde inscription, qui peut être un נ, un ר ou bien un ד.

a לעץ בן ישעת

b לאסמר לאסמר לאסמר

Inscription a. עץ est sans doute l'hébreu עץ « arbre, bois », lequel se retrouve en sabéen et en éthiopien, mais non pas en arabe.

ישעת se compare aisément avec l'hébreu ישועה « aide, secours, victoire », qui est aussi un nom propre.

Inscription b. אסמר, élatif de سمر « être brun,

brunâtre, avoir une couleur noirâtre». Les leçons indiquées entre parenthèses sont beaucoup moins probables.

a. Fait par Eṣ, fils de Iasche'ât.
b. Fait par Asmar.

74. Vogüé, n° 88.

Une ligne martelée se lisant de droite à gauche; le ב et le ר se distinguent à peine.

לאחבב (לאחרר ?) בן רבן

אחבב, la leçon אחרר se présente de prime abord à l'esprit, cependant la forme אחבב semble s'accorder mieux avec l'aspect des caractères dans le n° 70, où nous avons supposé ce nom.

רבן rappelle le titre donné aux chefs d'école en Palestine. A Palmyre, on avait cru trouver le nom רבנה (n° 80 *a*), mais M. de Vogüé a récemment corrigé cette leçon en rétablissant le mot דענה, *quod exaudivit eam.*

Fait par Aḥbab (Aḥrar ?), fils de Rabban.

75. Vogüé, n° 89.

Une ligne martelée, de gauche à droite. Le ע a la forme d'un point. Au bas de la ligne on voit deux lettres appartenant à une inscription inachevée.

לעפה בן צרא (צכרא ? צנרא ?)

לבן (?)

עפה ressemble d'une façon remarquable au nom

de עיפה, porte par un petit fils qu'Abraham eut de sa seconde femme (Genèse, xxv, 4). D'après la légende biblique, ces Abrahamides peuplaient tout particulièrement les contrées situées à l'est de la Palestine.

צרא, le premier ר n'est pas certain et on peut lire צבא ou צגא.

Fait par 'Afah, fils de Ṣarara (Ṣakra? Ṣagra?).

76. Vogüé, n° 90.

Trois inscriptions martelées et enchevêtrées l'une dans l'autre, toujours en commençant à droite. La première inscription a les deux lettres de la fin, superposées en bas de la ligne. La seconde est tracée obliquement et place les deux lettres de la fin au-dessus de la ligne à côté de celles de la première inscription. Enfin la troisième inscription est la plus défigurée; on y reconnaît seulement quelques lettres. Ajoutons que le signe ש qui se trouve à droite de la première ligne ne semble se rattacher à aucune autre ligne.

a לעדל בן חמלת
b לחמית בן נבו
c ...ופח בן בן זב

ערל est aussi un nom arabe (I. D. 244). La transcription Ἄδλος se trouve dans une inscription grecque d'El-Malikie, dans le Haouran oriental (Wetzst. 9). Cette racine si usitée en arabe et en assyrien signifie «être juste, honorable».

נבו, c'est à coup sûr le vieux dieu sémitique נבו,

Nébo, nom qui désigne en même temps une localité (ville et mont Nébo, dans la Moabitide). La mention de ce dieu chez les nomades du Safa est un fait important pour la question relative à l'ancienne religion des Arabes; nous y reviendrons dans le dernier chapitre de ce mémoire.

a. Fait par ʿAdl, fils de Ḥamalat.
b. Fait par Ḥamiat, fils de Nabou.

77. Vogüé, n° 91.

Une inscription martelée, de gauche à droite. Les deux dernières lettres se replient vers la gauche.

לחבת בן אספא

חבת, formé de خبت « s'humilier, faire un acte d'humilité ».

אספא, probablement élatif de سفي « élever la poussière », comparable à l'arabe أَسْفَى « bon marcheur ».

Fait par Khabt, fils de Asfa.

78. Vogüé, n° 92.

Inscription martelée et commençant à droite. On lit d'abord le groupe לאבמוב, puis les trois lettres superposées תלת; au-dessous, trois lettres douteuses : שלו. Par suite de ce mauvais état de conservation, je m'abstiendrai de toute explication.

79. Vogüé, n° 93. (Voir pl. IV.)

Ce numéro, l'un des plus considérables de nos textes, est gravé en caractères fins, mais d'une façon

si enlacée qu'on rencontre de sérieuses difficultés pour rétablir l'ordre naturel des lignes.

La première question à résoudre est relative au nombre d'inscriptions que contient ce numéro. De prime abord, on est tenté de considérer le groupe de quatre lettres לצאם, placé en tête de notre texte, comme constituant le commencement d'une inscription inachevée, devant se lire de droite à gauche; mais ce sentiment ne tient pas devant ce fait que les trois lignes qui suivent vont dans le sens opposé, comme le prouve le ל d'appartenance qui se joint à chacune d'elles. Les trois lettres en question forment donc la fin de la première inscription. Celle-ci commence, à son tour, par les lettres לבח et au-dessous לבו, puis vient un espace blanc dont la partie supérieure est occupée par les jambages du ח. D'où vient la répétition identique des deux premières lettres et la double forme de la troisième? Cela s'explique parfaitement en supposant que le lapicide, voulant corriger la troisième lettre qu'il avait gravée d'une façon fautive, a cru nécessaire de graver de nouveau les deux premières lettres qui étaient correctes. La première inscription étant ainsi délimitée, il devient clair que les trois lignes restantes et dont la première seule débute par le ל d'appartenance, ne peuvent constituer qu'une seule inscription. Quant à la disposition de celle-ci, le doute n'est pas possible. L'ordre des lignes est 1, 3, 2; cela résulte du sens alternant de l'écriture.

Nous donnons ci après la transcription rigoureuse

des lettres qui composent les deux inscriptions, mais dans un sens opposé.

a. 1 לעאם 2 למה

2 ילבניסמעלבנמת 1

למו

b. 3 לחניבן קסמבנחניבנלעאמבנגארתבנאסלמבנמ 1

5 דיבנכפנתפמתעלהלקתבומענינברוי 2

4 אאלישרעיוכקפחרצנאשולתסבר (?) 3

La séparation des mots s'opère sans encombre dans la première inscription, grâce au mot בן qui se présente à trois reprises. Le seul point à éclaircir consiste à décider entre les deux variantes de la troisième lettre. A ce sujet, le doute ne tarde pas à se dissiper, car l'espace vide qui s'observe entre le ו et le י montre clairement que les trois lettres inférieures ont été ajoutées après coup, lorsque le lapicide s'aperçut qu'il avait indûment prolongé le second trait du ו.

Dans la seconde inscription, le terme בן aide encore à effectuer la séparation des mots de toute la première ligne et des huit lettres commençant la seconde. Par contre, le groupe nombreux de lettres placées entre le פ de cette ligne et le פ de la ligne suivante offre de grandes difficultés de lecture, tantôt à cause des formes indécises de plusieurs caractères, tantôt à cause des nombreux mots inintelligibles qui se présentent pour la première fois; j'y reviendrai tout à l'heure. Ce qui reste de la troisième ligne est beau-

coup moins obscur. Après le ם conjonctif vient le groupe חר, dans lequel on reconnaît aisément le verbe חרא des inscriptions expliquées plus haut, et l'on est fondé à croire que le א final a été omis par mégarde, soit par les copistes, soit par le lapicide lui-même. On distingue ensuite le trilitère צנא, suivi du mot connu שולם; le mot qui termine la ligne paraît devoir se lire סבר, bien que, d'après l'exemple de plusieurs textes, on s'attendrait plutôt à l'expression סלם.

Il reste quelques mots à dire sur le passage difficile que nous avons délimité ci-dessus. Le ם étant destiné à annoncer une action, il s'ensuit que le bilitère מת qui vient après doit être un substantif avec le verbe « être » sous-entendu. Ceci déterminé, on reconnaît en même temps que la préposition על, qui vient immédiatement, exige après elle un substantif, lequel est évidemment représenté par le vocable הלקת. Pour débrouiller la partie restante, nous manquons malheureusement de fil conducteur. Cependant quelques remarques, à titre de simples hypothèses, ne seront pas superflues. Le vocable qui vient d'être mentionné, הלקת, ne présentant pas de forme verbale, est nécessairement un nom commun ou un nom propre. Dans le premier cas, on pourrait le considérer comme étant en état construit avec un nom propre, représenté par le groupe בזמנו, formé peut-être par la composition de deux éléments. Ce complexe d'état construit serait ensuite déterminé par le ב de capacité qui précéderait alors un nom de loca-

lité, רויאאל. Dans le second cas, c'est la généalogie de חלקת qui doit être cherchée dans ce groupe. Pour la trouver, il faudra supposer la perte du petit trait marquant le ן, dans les deux ב de la fin de la ligne 2. J'incline vers cette dernière solution parce qu'elle satisfait à toutes les exigences grammaticales et lexicographiques. Enfin, pour ce qui est du groupe de lettres restant, ישרעיובק, il se décompose avec grande vraisemblance en deux parties égales, ישרע יובק, affectées l'une et l'autre du préfixe verbal de la troisième personne du genre masculin.

Ces considérations nous mettent à même de donner ci-après la transcription analytique de notre texte, tout en laissant aux études ultérieures la tâche de modifier, s'il est nécessaire, quelques détails reconnus inexacts.

a. למויל בן יסמעל בן מת־
לעאם

b. לחני בן קסם בן חני בן לעאם בן נארת בן אסלם בן מ־
די בן כפנת פמת על חלקת ב[ן] ומע גין ב[ן] רוי־
אאל ישרע יובק פחר[א] צנא שולת סבר

Inscription *a.* מויל. Nous avons ici le premier exemple certain d'une forme diminutive dans le dialecte du Safa. La voyelle *i* n'étant pas d'ordinaire indiquée par une lettre faible dans l'orthographe de nos inscriptions, il s'ensuit que la forme מויל ne peut représenter que le diminutif de מול ou מיל (مُيَيِّل, مُوَيِّل) « riche, opulent », de مال « richesse, fortune ».

יכמעל. Ce nom est peut-être identique à l'hebreu ישמעאל « Dieu écoute », nom donné dans la Genèse à l'ancêtre des populations de l'Arabie déserte. Cependant l'omission de l'*aleph* dans le nom divin אל paraît singulière, bien qu'on signale quelques faits de cette nature, même en hebreu, comme par exemple dans les mots עזאל et עקבל. Il se peut aussi que le mot יכמעל soit contracte de יכמע אל « le très-haut écoute », car l'emploi du mot אל comme nom est attesté par plusieurs de nos textes.

מתלעאם. L'analyse la plus convenable de ce nom est certainement מת־לעאם, forme comparable à celle des noms antiques מתושלח, מתושאל. Le premier élément מת « homme (vulgaire) » se trouve dans la locution phénicienne ארם מתמת (Inscr. d'Eschmounazar, l. 11) « un homme du vulgaire ou de la plèbe »; l'ensemble signifie donc « homme de La'am », le dernier terme est probablement un nom de localité, servant en même temps de nom d'homme.

Inscription *b*, ligne 1, חני, nom connu (62-72), j'ajoute seulement que c'est aussi un nom hebreu.

קסם, comparez le nom arabe قسم (J. D. 39, 249). Le substantif de cette racine signifie, suivant les dialectes « petit morceau de bois » (talm.); « part, partie, sort » (arabe); « sort, sortilège » (hebr.).

לעאם. L'étymologie de ce nom est très-obscure, cependant la signification « chagrin » (de لاع) de la mère (أُمّ) » trouverait une analogie dans le nom hebreu בן־אוני « fils de mon chagrin ». Naturellement

l'acception de « peuple » pour le mot אם (= אם, أُمَّة) convient mieux à un nom de ville.

גארת vient de جأر « mugir, prier, crier », cf. héb. גער. Chez les Sabéens, on trouve un nom d'homme גארן (Hal. *Ét. sab.* p. 184-185, n° 44).

Ligne 2. מדי dérive sans doute de la racine מדד qui signifie « étendre, mesurer ».

כפנת. La lecture n'est pas douteuse, mais il est difficile de donner l'étymologie du nom; faute de mieux, on peut comparer l'hébreu כֶּפֶן « disette », ou l'arabe كفن « enveloppe, linceul ». Peut-être y aurait-on l'équivalent du michnaïtique כפנית « fruit du dattier mâle ». Un nom Καποῦνος ou Γαποῦνος paraît se trouver dans les inscriptions grecques du Haouran (C. J. G. n° 4541. Wetzst. n° 114).

Avec le membre de phrase qui suit immédiatement commencent les vraies difficultés de l'interprétation, lesquelles sont d'autant plus considérables que la lecture de plusieurs mots laisse encore place au doute. Cependant, en prenant pour point de départ la séparation des mots adoptée dans la transcription ci-dessus, je vais essayer de justifier, par une analyse raisonnée, le sens général que je suppose à ce passage.

Si je peux me fier à mon sentiment, cet ex-voto a un caractère particulièrement imprécatoire; en d'autres termes, l'auteur de la dédicace a voulu maudire son ennemi et demander sa mort. Ce n'est pas la première fois que les cris de haine et de vengeance trou-

vent leur expression dans les inscriptions. On y voit prononcer des malédictions non-seulement contre les profanateurs des monuments, mais aussi contre des individus et des nations entières. Les documents de la première catégorie surabondent à tel point qu'il est inutile d'en donner des exemples. Pour ce qui est des documents de la dernière catégorie, il suffira de mentionner la fameuse inscription latine où un Romain policé s'écrie : *Cessent Syri ante Latinos Romanos!* Avec combien plus de probabilité peut-on s'attendre à des explosions de colère et de vengeance de la part des nomades, dont la vie n'a d'autre but que celui de se faire craindre et de ne jamais laisser impuni un tort qu'ils ont subi! Ceci dit, je procéderai à la discussion des mots.

פמת. En séparant le פ qui indique le commencement d'une sentence, il reste le bilitère מת dans lequel on reconnaît la racine creuse מות « mourir »; il s'agit seulement de savoir si c'est un verbe ou un substantif. Quelque réflexion suffit toutefois à montrer que l'expression מת על suivie d'un nom propre, et analogue à la phrase hébraique מתה עלי רחל (Genèse, XLVIII, 7), ne pouvant signifier que « meure (en donnant au parfait le sens du subjonctif) auprès de N. fils de N. . . », exigerait comme sujet du verbe un autre nom propre, dont il n'y a pas trace dans la fin du passage. Il ne reste donc qu'à y voir un substantif ayant le verbe « être » sous-entendu, comme dans la locution hébraique חמתי עליך (*ibid.* XVI, 5) « que mon chagrin soit ou retombe sur toi », ou dans

cette autre phrase : עָלַי קִלְלָתֶךָ (*ibid.* XXVII, 13) « que sur moi soit ou retombe la malédiction qu'on te lancera ! ». D'après ces analogies, il ne sera plus trop hasardé de traduire פמת על par « que la mort soit sur », c'est-à-dire l'attaque, le frappe.

Le nom de l'adversaire dont l'auteur de la dédicace désire la perte se lit, sans aucun doute, חלקת, auquel se compare très-convenablement le nom hébreu חֵלֶק. Pour la signification, c'est l'arabe خلق « créer, arranger, polir » qui convient le mieux. Il faut probablement prononcer *khilqat*, خِلْقَة « conformation, caractère ».

בן, le ן est ajouté par supposition, mais non sans un haut degré de vraisemblance.

ומע. Ce nom figure déjà dans le numéro 70, où nous avions admis la possibilité d'une faute de scribe pour גמע; cette supposition disparaît devant le témoignage de notre numéro qui confirme la leçon ומע. Les autres langues sémitiques ne paraissent pas posséder la racine ומע.

גין. Le trait du ן est excessivement petit sur la copie. C'est probablement un surnom; on est même tenté de penser à un dénominatif de localité, signifiant « habitant de גי ». Ce dernier nom rappelle la ville de Γαία, aujourd'hui الجى, située dans le wadi Raqam, près de Pétra, laquelle, sous la dénomination de רְקֵם גֵּאָה, est identifiée, par Onqélos, à la biblique קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ, une des stations des Israélites dans le désert, sur la frontière du pays d'Edom.

בן, le *noun* est encore supplée par nécessité philologique.

רויאאל « petite forme divine ». Le premier élément, רויא, est évidemment un diminutif de רוא — רָוָא « formes élégantes ».

*Ligne 3. Avec la généalogie ci-dessus, l'adversaire abhorré a été suffisamment désigné; il s'agit maintenant d'imprimer à la malédiction une forme précise et cruelle que le mot général « mort » est impuissant à rendre. Ce surcroît de fureur est exprimé avec une sauvage énergie par l'adjonction de deux verbes au subjonctif, ישרע יבק, qui désignent la mort la plus horrible, comme je le démontrerai tout à l'heure. L'emploi de deux verbes sans conjonction est des plus fréquents dans les langues sémitiques; je citerai seulement un exemple, le passage du Deutéronome, XXVIII, 10 : יסובבנתו יבוננתו יצרנתו.

ישרע. La racine arabe شرع « procéder, se mettre à l'œuvre », n'offre pas un sens satisfaisant; il faut comparer la racine hébréo-chaldéenne, שרע, שרע, ayant le sens de « glisser, tomber ». Les dérivés principaux de cette racine sont l'araméen משרוען, traduisant l'expression biblique חלקלקות « endroits glissants », et l'hébreu שרוע, mot que les docteurs de la Mischna expliquent par שנשמטה ירכו « homme ou animal dont la hanche est détachée ou disjointe ». Cette malédiction rappelle singulièrement les menaces prononcées contre la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, V, 21, 22, 27). Celle-ci est prévenue que, si les soup-

çons sont fondés, elle verra son ventre enfler et sa hanche se détacher de son corps, יִרְכָה נוֹפֶלֶת, probablement par suite de la terrible maladie de l'éléphantiasis. Il se peut que l'auteur de notre texte ait aussi pensé à la même maladie.

יובק. L'interprétation de ce mot ne souffre aucune difficulté; c'est, visiblement, le subjonctif du verbe arabe وبق « périr ». La conservation du ו radical est d'autant plus remarquable que le sens général exige le mode subjonctif.

Le dernier membre de phrase commence par le mot חֹרא(פ), qu'on a vu figurer dans la formule n° 1, et auquel nous avons supposé la signification de « conserver ». L'*aleph* a été omis soit par le copiste, soit par le lapicide.

צנא. Le contexte exige pour ce mot le sens « d'ériger, élever, consacrer », ou quelque idée semblable; mais l'étymologie en est fort obscure, puisque l'arabe ne possède pas de racine صنأ, et que la racine ضنأ ayant le sens assez convenable, pour ce passage, de « cacher sous terre », paraît n'être que le substitut de دنى. Peut-être doit-on comparer les racines صنو et ضنأ, prises dans le sens de « être près, abonder »; dans le dialecte du Safa, cette racine serait employée avec la nuance de « rapprocher les pierres éparses, les réunir, les accumuler en monceau ou *ridjm* ». Ajoutons que, par une coïncidence qui n'est peut-être pas fortuite, notre צנא ressemble singulièrement au verbe phénicien טנא « ériger », si fréquent dans les formules

votives de Carthage. Cette ressemblance paraît d'autant plus étroite que, en araméen, le substantif צנא a, en commun avec l'hébreu צנא, la signification concrète de « corbeille, panier », et, comme cette même signification est également propre à l'arabe صِنّ, on peut en conclure que les racines צנא, צנא, صَنّ, صنو, صنأ sont parentes et expriment l'idée générale de « dresser, ériger, accumuler », et d'autres verbes du même genre. Le manque de la copule avant צנא fait croire que ce mot est ici un infinitif.

שגדה « prière ». Voir les remarques concernant ce mot au n° 2.

סבר. On compare convenablement l'arabe سبر « sonder, examiner, explorer ». Le substantif סבר = سَبْر « examiner », ou سِبر « mesure », semble indiquer ainsi que l'hébreu פקודה et מדה « la rétribution exacte d'une action », ici, le châtiment mérité par l'ennemi. Cette interprétation paraît se confirmer par une expression analogue qui sera discutée plus loin, au numéro 96.

a. Fait par Mouwaïl, fils de Isma'al, fils de Matla'oum.

b. Fait par Ḥannaï, fils de Qasm, fils de Ḥannaï, fils de La'oum, fils de Ga'arat, fils de Aslam, fils de Maddaï, fils de Kafnat. Que la mort frappe Khilqat, fils de Wama' de Gaï ?, fils de Rouwai'il, qu'il soit débanché et qu'il périsse! Il a réservé (ce) *rajm* (en signe de) la demande de satisfaction.

80. Vogüé, n° 94.

Une ligne martelée, de droite à gauche. Au haut

de la fin de ligne, on voit les lettres מן, placées obliquement.

לספד בן ען מן

ספד. A comparer l'arabe سفد « saillir, embrocher », ou bien l'hébreu ספד « pousser des cris lugubres, pleurer ».

ען, nom expliqué au n° 40.

מן. Si c'est un mot séparé, il faudrait supposer que l'inscription est demeurée inachevée.

Fait par Safad, fils de ʿAn, de...

81. Vogüé, n° 95.

Une ligne martelée, de gauche à droite. Les lettres ne sont pas douteuses.

לפדא פתششו

פדא est aussi un nom hébreu et phénicien. La racine פדי signifie « racheter, sauver ».

תششו. Comparez le talmudique תשש « être faible, impuissant ».

Fait par Fada et Taschaschou.

82. Vogüé, n° 96.

Une ligne martelée irrégulièrement, de droite à gauche.

לעלי בן עוג

עלי est bien le nom musulman علي. Je crois cependant que l'analogie des autres noms de la même désinence exige la transcription *ʿAlaï*.

עוג rappelle le nom biblique עוג, porté par un an-

cien roi de Bassan, c'est-à-dire de la contrée appelée *Batanée* par les Grecs et aujourd'hui Haouran, si voisine de l'oasis de Rouhbé. Nous avons déjà rencontré plus haut le nom de Sihon qui fait couple avec 'Og dans les écrits bibliques. La persistance de quelques noms propres dans certaines régions sémitiques est très-remarquable. La racine عوج signifie « être courbé ».

Fait par 'Alaï, fils de 'Aoug.

83. Vogüé, n° 97.

Une ligne martelée en demi-cercle; elle commence à droite. Le quatrième signe est un מ ou bien un ם, en supposant l'omission de la barre du milieu.

לאחמש לאחפש בן סבל

אחמש, elatif de خمش « égratigner, blesser légèrement »; si la leçon אחפש était authentique, il faudrait comparer la racine خفش « être débile, nyctalope ».

סבל, à rapprocher de l'arabe صبل « abandonner gratuitement, vouer, risquer ». En hébreu, סבל signifie « porter, supporter, souffrir ».

Fait par Akhmasch (ou Akhfasch), fils de Sabal.

84. Vogüé, n° 98.

Une ligne martelée en demi-cercle et commençant à gauche. Le ן de בן est réduit à un point.

סינאל בן חני

סינאל « Sin est dieu » est formé comme le nom

hébreu יואל «Jo (=Jehowa) est dieu». Ce nom est d'un haut intérêt pour la question de l'ancienne religion des Arabes, car Sin est certainement le dieu *Lune* qui jouait un si grand rôle dans la mythologie sémitique. Il n'y a pas encore longtemps, on croyait que le culte de Sin était particulier à la ville de Harran, dans la Mésopotamie septentrionale, où il fut signalé par les auteurs syriens. Plus tard, on l'a rencontré dans une inscription du Ḥadramaout et dans d'autres textes sabéens; mais on le cherchait en vain dans la région moyenne des pays sémitiques. Nos inscriptions, en offrant pour la première fois des noms arabes composés avec Sin, comblent partiellement cette lacune et ajoutent un chaînon de plus à la filiation des idées religieuses, depuis le versant méridional du Taurus jusqu'aux contrées baignées par l'océan Indien.

Sinêl, fils de Ḥannaï.

85. Vogüé, n° 99.

Une inscription martelée en deux courtes lignes; la première, composée de quatre lettres, a une position verticale; la seconde, renfermant six lettres, est placée horizontalement.

לאפסת

בן גולן

אפסת. La racine אפס signifie «être au bout», de là אֶפֶס «bout, fin, néant»; אפס est aussi un nom talmudique.

גולן. C'est l'ancien nom de גולן, ville importante de la Batanée (Josué, xx, 8), qui a donné plus tard le nom de district de *Gaulanitide*, aujourd'hui *Djaoulân*. جَوْلَان signifie, en arabe, « course, manœuvre dans l'hippodrome, évolution ».

Fait par Mfat, fils de Gaoulan.

86. Vogüé, n° 100.

Deux inscriptions en gros caractères. La première ne renferme que quatre lettres, obliquement tracées. La seconde forme un cercle irrégulier, commençant à gauche. A l'endroit où les lignes sont le plus rapprochées, on voit la lettre ב isolée.

a ללהי

b לאבגם בן עבדם בן אבח בן חפם בן חגן בן אפסר

Inscription *a*. Au premier aspect, et vu la place qu'il occupe dans la copie de M. de Vogüé, j'inclinai un instant à prendre le groupe ללהי pour la fin du dernier nom de la seconde inscription; אפסר ללהי serait ainsi, en arabe, أَفْسَرُ لِلّٰهِ, analogue aux noms de plusieurs califes. Cependant la composition du nom n'offre aucun sens plausible et, de plus, le dialecte du Safa ne montre aucune trace des desinences casuelles propres à l'arabe. Pour comble d'étrangeté, l'*i* bref du genitif serait encore marqué par י, ce qui n'a pas lieu, même en arabe. Toutes ces considérations obligent à penser que le nom isolé est לחי, dérivé d'une racine

עז « refléter la lumière », au moyen de la terminaison י.

Inscription *b*. אבצם signifie probablement « gras, gros », comme l'arabe ذو بُصّم.

עבדם est aussi un nom phénicien. En hébreu, on constate la finale *noun*, עַבְדוֹן.

אבח. Nous avons supposé ce nom au n° 13, cet exemple confirme la leçon proposée.

חפס. Comparez حفس « manger, dévorer ».

חגן est formé de ڢ « chasser, disperser avec violence; déchirer ».

אפסר, élatif de פסר, فسر « expliquer, éclaircir un sens, interpréter ».

a. Fait par Labaï.

b. Fait par Abṣam, fils de ʿAbdam, fils de Abaḥ, fils de Ḥafs, fils de Khaggan, fils de Afsar.

87. Vogüé, n° 101.

Une ligne martelée, se lisant de droite à gauche.

לתמן בן בדן

Dans תמן, nous avons probablement le nom biblique תֵּימָן *Têmân*, abrégé תֵּימָא *Têmâ*, attribué à un des fils d'Ismaël, le père des Arabes (Genèse, xxv, 15). Il faut ajouter que le frère de תֵּימָא, qui suit dans la liste biblique, est יְטוּר *Iṭour*, c'est-à-dire le représentant légendaire du district du Haouran, que les Grecs appelaient Ἰτουρία. Cela nous conduit dans la région voisine de la patrie de nos inscriptions. Encore au-

jourd'hui, il existe une localité appelée *Têmâ*, dans le Haouran oriental, à deux heures au sud de la ville de Schaqqa; au sud de Têmâ, se trouve le village de Dâoumâ, qui rappelle le nom d'un autre fils d'Ismaël (*ibid.* l. 14). Ce groupement remarquable de noms ismaélites rend fort vraisemblable que, dès une antiquité très-reculée, l'est du Haouran ainsi que les oasis du désert voisin étaient occupés par une population arabe dont l'origine, d'après la tradition locale, remontait jusqu'au patriarche des Hébreux. Remarquons enfin que, outre le דומה et le תימא ismaélites, il y avait deux villes des mêmes noms, plus au sud, dans le territoire d'Édom, mentionnées souvent dans la Bible (Isaïe, XXI, 11, 15 *passim*).

בדן rappelle involontairement le nom biblique בָּדָן (Samuel, XII, 11); il est vrai que la leçon est fort contestée. بَدَنٌ est aussi un nom arabe (I. D. 205). بدن signifie « corps ».

Fait par Têman, fils de Badan.

88. Vogüé, n° 102.

Une ligne martelée, même sens que la précédente. La dernière lettre peut être prise pour un *noun* ou pour un *lamed*.

לקדם בן לען (לעל)

לען. Cette forme est plus satisfaisante que לעל; elle rappelle le בן לעגא du Talmud, auteur de livres sapientiaux désapprouvés par les rabbins. Il se peut,

toutefois, que לען soit un dérivé de לע, qui forme le premier élément de לעאם et de לעאמן.

Fait par Qadm, fils de Laʿan.

89. Vogüé, n° 103.

Une inscription en gros caractères et composée de huit lettres, dont les quatre premières penchent vers la droite, et les quatre dernières inclinent vers la gauche.

לרכז (לבכז?) בן חל (חן?)

רכז, la copie offre בכז; ma correction s'appuie sur la forme discutée au n° 2. Notre exemple confirme la valeur de כ pour le second signe.

חל. La racine حلّ signifie « délier, dénouer »; il faut cependant remarquer que la leçon חן n'est pas absolument impossible.

Fait par Rakaz, fils de Ḥall (Ḥann?).

90. Vogüé, n° 104.

Une ligne en gros caractères, de droite à gauche.

לאהנת חא

Après אהנת, qui est un nom connu, vient un bilitère חא, dont je ne sais que faire. Peut-être l'inscription est-elle incomplète.

Fait par Ahannat...

91. Vogüé, n° 105.

Une ligne tracée en caractères grêles, de gauche

à droite. Le *nun* de בן semble omis par mégarde. Les deux signes qui viennent après forment la lettre ח.

לה בן חל

לה. Cette forme indubitable confirme l'hypothèse que nous avons émise plus haut sur l'origine du nom לחי. Voyez au n° 86.

חל, nom lu dans le n° 89.

Fait par Lah, fi[ls] de Ḥall.

92. Vogüé, n° 106.

Une ligne, même caractère, mais tracée dans le sens opposé à la précédente; les deux ה ont une hauteur anormale. L'inscription est incomplète.

לבחתת בן—

בחתת. La racine ܒܚܬ signifie « être pur, sans alliage ».

Fait par Bahtat, fils de . . .

93. Vogüé, n° 107.

Une ligne en gros caractères, de droite à gauche.

לצכרחן שכראל בן מנע

צכרחן, c'est ainsi que porte nettement la copie; il y a cependant deux difficultés assez sérieuses pour faire soupçonner quelque inexactitude. Une racine צכר répugne à la phonétique syro-arabe qui exigerait צקר; le second élément חן n'offre pas non plus un sens convenable. Je crois donc nécessaire de pro-

poser la leçon שכראל = شُكْر الله « grâces ou louange de Dieu », en supposant la confusion de lettres très-analogues l'une à l'autre.

מנע est une racine commune sémitique signifiant « empêcher ».

Fait par Ṣakarkhan (ou Schoukrêl), fils de Manaʿ.

94. Vogüé, n° 108. (Voir pl. IV.)

Deux inscriptions en caractères grêles. La première, qui consiste en quatre lignes, commence avec la quatrième ligne qui se dirige de droite à gauche et remonte en forme de spirale et en alternant successivement le sens de l'écriture. L'écriture est en général bien lisible, la quatrième ligne offre néanmoins quelques lettres douteuses. A la fin de la première ligne il y a une lacune de deux lettres au moins, lesquelles devaient compléter un nom propre commençant par ל. Les numéros à gauche indiquent l'ordre des lignes sur la pierre. La deuxième inscription se compose de six lettres et est placée verticalement. Elle est incomplète.

a.	4 ..ל בן מסב בן אחרב בן לחלא	1
	3 דא־ בן עבד בן חלד בן נשר בן	2
	2 פ־ בן עפה בן רחת בן צור בן ש	3
	1 נודר	4 וראל פחל
b.		לאחגב בן...

Ligne 1. חלא peut dériver soit de خلّ « diminuer,

perdre de son volume, percer, trouer », soit de حلو « être vide, quitter, abandonner », soit encore de حلى « chercher à tromper ». On ne peut pas penser à l'hebreu חֵלִי, pl. חֲלָאִים « ornement », parce que ce mot répond évidemment à l'arabe حلية, avec le ח doux.

אחרב, élatif de حرب « piller, faire la guerre », racine qui a aussi produit le nom מחרב (2, 5 a).

מסב « celui qui cause ou produit », participe actif de סבב « être cause »; il faut sous-entendre טב « le bien, le bonheur ». Le nom complet מסיב טב figure dans les numéros 68 et 69 des inscriptions de Palmyre [1].

Le dernier nom semble avoir perdu deux lettres; il commençait par un *lamed*. On ne peut pas penser un instant à rattacher cette lettre à la ligne suivante de manière à former un nom propre לבנשר.

Ligne 2. נשר, cette racine signifie en arabe « developper, déplier; répandre, disseminer; scier, etc. ».

[1] Je renonce ainsi à l'explication que j'ai donnée de ce nom dans mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 165, 11. Je remarque, en passant, que je me rallie définitivement à la leçon בכל טבו proposée par M. Nöldeke dans la première inscription de Palmyre, au lieu de בסלמבו que j'ai admis dans le temps (*ibid.* p. 163, 1). Finalement, je me permettrai d'appeler l'attention des lecteurs sur le mot בסלמא ou בסלקא de la IIe palmyrénienne, inconnu jusqu'à ce jour. La seconde forme admise récemment par MM. de Vogüe et Mordtmann est très-exacte, mais il ne faut pas traduire סלקא par « rampe ». בסלקא est tout simplement le grec Βασιλικὴ désignant l'édifice qui est en effet une basilique.

Un nom arabe ناشرة est mentionné par Ibn Doreid (148).

הלד, ancien nom sémitique, en hébreu חֵלֶד, nom d'homme, et חֶלְדָּה, nom de femme. A Palmyre חלדן est un nom d'homme (74); chez les Arabes on rencontre fréquemment les noms خالد et خلاد (I. D. 49, 275, *passim*). La signification de cette racine est « durer, s'arrêter ».

עבד « serviteur, esclave », nom très-fréquent chez la plupart des peuples sémitiques; les Hébreux seuls ne paraissent pas avoir employé le mot עֶבֶד comme nom propre.

דאש, à lire probablement دَائِش, de داش « faire un échange, troquer ».

Ligne 3. צור est un ancien nom midianite (Nombres, XXXI, 8); cette circonstance conduit à attribuer à ce nom le sens de « rocher » qu'il a en hébreu. Les mots صور et ضور sont aussi des noms arabes (I. D. 196, note).

רחת, nom formé soit de روح « s'en aller », soit de رحو « moudre ».

עפה, nom qaturéen que nous avons rencontré au n° 75.

פוראל. Le פ a perdu sa barre transversale et le ר a l'aspect d'un ב. Voyez au n° 59.

Ligne 4. Les deux derniers mots de la ligne indiquent sans aucun doute le but de l'inscription. On

hésite quelque peu s'il faut analyser פח לנודר ou פחל נודר, mais la première leçon disparait devant le sens inadmissible du verbe פח dans les langues sémitiques. A l'aide de la séparation des mots que nous avons adoptée, on obtient un sens très satisfaisant. Après le ב d'annonciation, on reconnait le verbe חל — حَلَّ « délier, résoudre », suivi du régime direct נודר qui visiblement n'est pas autre chose que l'hébréo-araméen נדר, נדרא « vœu religieux ». La locution חל נודר semble désigner ici l'accomplissement d'un vœu fait à Dieu, comme l'hébréo-phénicien שלם את הנדר, bien qu'elle réponde littéralement à l'expression talmudique התיר את הנדר « il a défait, annulé le vœu ». En tout cas, la leçon נודר me paraît certaine, malgré la forme de la dernière lettre qu'on prendrait plutôt pour un ב.

Inscription *b*. אחגב, élatif de حجب « soustraire aux égards, cloîtrer ». Le nom arabe حاجب (I. D. 144) vient de la même racine.

a Fait par Khala, fils de Ahrab, fils de Mousibb, fils de L...., fils de Naschir, fils de Khalid, fils de 'Abd, fils de Daisch, fils de Şour, fils de Rabat, fils de 'Afah, fils de Faourêl. Il a accompli un vœu.

b Fait par Ahgab, fils de....

95. Vogüé, n° 109.

Deux inscriptions en gros caractères. La première, qui a deux lignes, commence à droite et remonte dans le sens opposé. Elle est entourée d'un cadre.

La seconde n'a qu'une ligne se lisant de droite à gauche.

a. לזשלן בן מלד

בן צל

b. לחבאל בו[ן] אעמח

זשלן. Comme une racine זשל est peu probable, on doit regarder le ז comme un pronom relatif « celui de »; la composition répond aux formes sabéennes דעתתר, דנחסן qui signifient mot à mot : « celui de ʿAṭtar, celui de Naḥsan », plutôt qu'aux composés arabes ذو بارق, ذو ذيم (I. D. 252), où le mot ذو a le sens de « maître, seigneur ». Sur la nature du mot שלן nous n'avons aucune donnée certaine; c'est, suivant toutes les apparences, un nom de lieu répondant assez bien à l'hébreu שילה ou שִׁלָה, dont la forme complète est שִׁלוֹן.

מלד équivaut au nom hébreu מוֹלִיד (I Chronique, II, 29) « celui qui engendre, produit ».

צל. Nous avons appliqué ce nom au n° 59. Le point qu'on observe avant le צ est sans valeur aucune.

אעמח, élatif d'une racine עמח qu'on cherche en vain dans les autres langues sémitiques.

a. Fait par Za-Schilan, fils de Moulid, fils de Ṣill.
b. Fait par Ḥabbèl, fils de Aʿmaḥ.

96. Vogüé, n° 110. (Voir pl. V.)

Deux inscriptions en caractères fins. La première,

composée de deux lignes, commence à droite, et, en suivant un tracé de plus en plus ascendant, se relie à la ligne supérieure qui est presque horizontale. La seconde inscription, assez courte et tracée en grands caractères, commence également à droite et remonte successivement, mais sa seconde ligne est placée au bas et d'une façon oblique. Très peu de lettres donnent prise au doute.

a	2	1 רמען בן חני בן מרך פראא פחרא צ־
	1	2 נא שואלת רין ממרע פהסרם
b	3	1 לעבד בן מעי בן חני
	4	2 בן מרך

Les noms propres sont tous connus. מרך a, dans la copie de M. de Vogüé, la forme de מיך; la bonne leçon a été rétablie d'après la seconde inscription, qui émane du fils de l'auteur de la première.

Nous rencontrons ici un nouveau verbe ראא, qui signifie quelque chose comme « ériger, soigner, établir, etc. ». L'étymologie de ce verbe n'est pas facile à trouver. L'hébreu ראה et l'arabe رَأَى expriment l'idée d'un mouvement rapide, de l'action de remuer ou de secouer. Peut-être le remuement de la pierre était-il considéré comme la prise de possession. Dans le code rabbinique, la prise de possession (קניין) s'effectue en attirant l'objet avec la main (משיכה). Le verbe חרא a été discuté plus haut (p. 75); remarquons seulement que le texte montre un petit rond entre le ר

et le א; il vient sans doute d'un trou accidentel de la pierre à cet endroit.

Le membre de phrase חֹרא צנא שואלת דין est tout à fait parallèle à חֹרא צנא שולת סבר du n° 79. Dans ces passages, le terme צנא doit être un substantif, tout au plus un infinitif. L'orthographe שואלת fait distinctement reconnaître la racine שאל « prier », qui correspond à سأل en arabe classique. Dans un dialecte parlé dans une région aussi rapprochée de la Syrie, la prononciation des sifflantes ס et ש devait rester flottante dans plus d'un cas. Plus au nord, à Palmyre, on trouve tantôt שריכו, tantôt סריכו, et, en arabe même, la transition du ש nord-sémitique en ס et *vice versa* donne lieu à de nombreuses exceptions; citons, par exemple, les mots سمّ, ستر, شطف, شفع qui, en hébreu et en araméen, s'écrivent avec les mêmes sifflantes : סַם, סֵתֶר, שָׁטַף, שָׁפַע. La prononciation שואלת avec la chuintante, en face de l'arabe سألة, n'a donc rien qui puisse surprendre.

De même que les mots שולת סבר du passage que je viens de citer, les termes שואלת דין de notre passage présentent un composé d'état construit dont le second élément, indubitablement un substantif, ne peut être séparé du mot sémitique commun דִּין « jugement ». D'un autre côté, il est avéré que, dans les langues sémitiques, l'idée de jugement se confond avec celle de « punition », de « châtiment », témoin l'hébreu מִשְׁפָּט qui a les deux sens. Le mot דין lui-même a fini par être employé dans

ce dernier sens. Cette considération me fait espérer que ce n'est pas trop me hasarder en traduisant דין par « justice ou satisfaction ».

L'expression פמדע פהסלם offre évidemment la même construction que le membre de phrase פמדע פהשירת du n° 2. On est donc amené à prendre le mot הסלם, soit pour un infinitif, soit pour un substantif formé de la quatrième voix du verbe סלם. Pour le sens, הסלם doit être identifié avec l'arabe إِسْلَام « résignation à la volonté divine », mot qui est devenu le nom de la religion fondée par Mahomet.

Les noms qui figurent dans la seconde inscription sont tous connus par les textes précédents.

a. Fait par Ma'n, fils de Ḥannaï, fils de Malik. Il a entrepris [?] et surveille l'érection de [ce] monument [attestant sa] demande de justice. Avertissement et résignation.

b. Fait par 'Abd, fils de M'an, fils de Ḥannaï, fils de Malik.

97. Vogüé, n° 111.

Une ligne en gros caractères, de droite à gauche. Les trois dernières lettres sont placées verticalement.

לעלי בן חב בן תוב

Le seul nouveau nom de cette inscription est תוב, que je ne voudrais pas rapprocher de l'arabe تَوَّاب « qui vient à résipiscence, repentant », parce que la racine توب n'est autre chose que l'araméen תוב = l'hébreu שוב « revenir, retourner ».

Fait par 'Alaï, fils de Ḥabb, fils de Taoub.

98. Vogüé, n° 112.

Deux petites lignes; la première se lit de droite à gauche, la seconde, oblique et placée en haut, se dirige dans le sens contraire. Même caractère que la précédente.

לחמית בן נעף

נעף dérive de نعف « être lâche et prudent, languir, être mou ».

Fait par Ḥamiat, fils de Naʿif.

99. Vogüé, n° 113.

Deux inscriptions d'une ligne chacune commençant à droite; la première est placée obliquement. Même caractère.

a. לנעם בן בב

b. לבנן בן צח

נעם. Comparez l'arabe جعم « désirer, convoiter, être gourmand ». Dans une inscription grecque de *Nimré*, ce nom est transcrit Γόμος (W. n° 140).

בב est identique au nom talmudique בָּבָא « porte ».

בנן, à rapprocher le nom de femme arabe بُنانة (J. D. 67); la racine بَنَّ signifie « avoir un bon goût, une saveur ou une odeur agréable ».

צח de صَحّ « être en bon état, correct, vrai, etc. ».

a. Fait par Gaʿam, fils de Bab.

b. Fait par Banan, fils de Ṣaḥḥ.

100. Vogüé, n° 114.

Une ligne martelée; même direction. La troisième lettre est faite d'une façon anormale, mais se reconnaît cependant comme un ש. Le ע a la forme d'un point. La troisième lettre est incertaine; c'est probablement un point, c'est-à-dire un ע.

לישע בן נעול

ישע, forme masculine de ישעת (73). Je ne crois pas qu'on puisse l'identifier avec le nom de Jésus, ישוע, qui serait écrit avec *wâw*.

נעול. Le ע n'est pas certain; s'il l'était, on pourrait comparer l'hébreu נָעוּל « fermé », et on aurait un second exemple du participe passif. Voyez au n° 53.

Fait par Iascha', fils de Na'oul (?).

101. Vogüé, n° 115.

Une ligne en caractères grêles, de droite à gauche.

לנורפור בן אנו

נורפור « lumière de Four »; ce composé fait penser que פור est le nom d'une divinité.

אנו, à comparer peut-être l'hébreu אנִי « vaisseau » et l'arabe إِنَاء « vase ». Le ו doit probablement être corrigé en י.

Fait par Nourfour, fils de Anou.

102. Vogüé, n° 116.

Deux inscriptions martelées presque perpendiculairement. La première consiste en deux lignes, la

deuxième en une seule. Les nos 102, 103 et 104 forment un ensemble disposé sur le même bloc.

a. לאחלם

בן מתן

b. לסך בן בן־שא

אחלם, la copie porte inexactement חחלם, la confusion de א et ח est très-explicable. C'est un élatif de la racine حلم « être bon et indulgent, rêver ». En hébreu, on trouve une pierre précieuse אַחְלָמָה, de חלם « être fort, solide ».

מתן, le *noûn* a été trop allongé, de façon à ressembler au *lamed*.

סך, le *kaf* a une forme anormale qui le fait confondre avec *wâw*.

בן־שא, le א est mal fait et ressemble au ב. L'élément שא est connu.

a. Fait par Aḥlam, fils de Mattan.
b. Fait par Sak, fils de Benschâ.

103. Vogüé, n° 117.

Une inscription en grands caractères fins. La première ligne commence à gauche; la deuxième, oblique, suit un sens opposé. Le ל initial a un trait de trop.

לאני בן מרא

בן סכי בן סע (סען?)

אני, c'est la forme correcte du nom expliqué au

n° 1011. Les י de cette inscription se distinguent par leur forme de crochet.

סכי, vient de סך, au moyen du י dénominatif.

סע, le ע n'est pas certain; il faut peut-être lire סעו comme au numéro suivant.

Fait par Anaï, fils de Mara, fils de Sakkai, fils de Sa'ou (ou Sa'on).

1014. Vogüé, n° 118.

Deux inscriptions en petits caractères très-fins et en deux lignes. L'écriture se dirige de droite à gauche.

a. למסך בן סעו בן צל מן שלסה

b. לאיתב בן ושיו בן ערש בן ארב בן חלל

Inscription *a*. מסעו, comparez l'arabe مَعْدَى « outre ». Le nom צל est connu.

Le seul fait intéressant de cette inscription est la mention d'une localité du nom de שלסה. C'est, à ne pas en douter, la station de l'Arabie déserte que Ptolémée appelle Σάλμα. Étienne de Byzance mentionne aussi une peuplade d'Arabes nomades sous le nom de Σαλάμιοι. L'auteur grec explique Σάλαμα par « paix » (Σάλαμα δὲ ἡ εἰρήνη), explication qui paraît inexacte, puisque dans les dialectes arabes سلم a un tout autre sens que سلم; mais la raison par laquelle l'auteur justifie cette dénomination, à savoir l'allusion au pacte d'alliance conclu par cette peuplade avec les Nabatéens (ὠνομάσθησαν δὲ ἀπὸ τοῦ ἔνσπονδοι γενέσθαι τοῖς Ναβαταίοις), montre clairement que les Salamiens

n'étaient pas Nabatéens. Il est probable que l'ethnique Σαλμηνίοι du même auteur n'est qu'une variante de Σαλάμιοι.

Inscription *b*. אכתב, élatif du verbe كتب qui, outre le sens d'écrire, a encore celui de « serrer, lier, nouer, coudre ».

ושיו. Les deux lettres du milieu ne sont pas entièrement certaines. La racine وشى signifie « peindre, farder, colorer ».

ערש, c'est l'hébréo-arabe עֶרֶשׂ, عَرْش « lit, trône ».

אדם. C'est la première fois, je crois, qu'on constate un nom propre, אדם, chez un peuple sémitique en dehors des Hébreux. Postérieurement, on le trouve aussi chez les Arabes (I. D. 44). On sait que, dans la Genèse, Adam est censé le père de tous les hommes ou plutôt personnifie le genre humain dans son ensemble.

חלל = خليل « ami sincère »; c'est aussi un nom sabéen.

Fait par Masak, fils de Saʿan, fils de Ṣill, de Schalmat.

Fait par Aktab, fils de Waschaïou (?), fils de ʿArsch, fils de Adam, fils de Khalil.

105. Vogüé, n° 119.

Une ligne en caractères fins, de gauche à droite. Elle est effacée vers la fin.

לעמר בן יאע בן ק...

עמר est un nom arabe très-caractéristique. On en

emploie diverses formes : قَرَو ، قَرَ ، قار ، قارة , etc. La racine قر signifie « habiter, cultiver, vivre ».

יאע. Cette forme ne laisse pas d'être douteuse, bien que la copie ne permette pas de lire autre chose.

Fait par 'Amar, fils de Ja'. fils de Q . . .

106. Vogüé, n° 120.

Deux inscriptions en caractères fins; même sens que la précédente. La deuxième lettre paraît avoir perdu un trait.

a. לאערם בן עמץ בן רבנו

b. למלכת

אערם, elatif de ערם, qui est, à lui seul, un nom propre (31).

עמץ. A comparer le mischnaïtique עמץ « fermer les paupières », en arabe غمض.

רבנו. C'est ainsi que porte la copie; M. de Vogüé marque la dernière lettre comme douteuse. Il faut lire peut-être רבנא. Voyez רבו (74).

מלכת. Nom supposé déjà au n° 5. Le כ ressemble au ת

a. Fait par 'Aram, fils de 'Amaṣ, fils de Rabanou (?).
b. Fait par Malkat.

107. Vogüé, n° 121.

Une ligne, mêmes caractères et même sens. Les quatre dernières lettres ne sont pas très-certaines.

לנשת בן חבאל שנאול

נششת, nom formé de جشّ « broyer, briser, nettoyer ».

La leçon נפול est peut-être correcte; ce serait le participe passif de نفل « faire un don, partager le butin à ses troupes ».

Fait par Gaschaschat, fils de Ḥabbêl, et par Nafoul.

108. Vogüé, n° 122.

Une ligne inachevée; mêmes caractères, même sens.

לעמר בן ס...

Fait par ʿAmar, fils de S...

109. Vogüé, n° 123.

Une ligne en gros caractères; le sens de l'écriture est probablement de droite à gauche. La première, la deuxième et la quatrième lettre sont données par M. de Vogüé comme douteuses. Je lis avec hésitation לשעתו עצפות, mais je m'abstiens de tout commentaire.

110. Vogüé, n° 124.

Une ligne inachevée, en caractères grêles; même sens que la précédente.

לחלל בן גמל בן...

גמל « chameau », la forme simple du nom biblique גְּמַלִּי; גמלא est aussi un nom talmudique. Remarquons encore que la copie porte distinctement ומל.

Fait par Khalil, fils de Gamal, fils de...

111. Vogüé, n° 125.

Deux inscriptions d'une ligne chacune. La première se lit de droite à gauche, la deuxième se dirige dans un sens inverse. Les n° 111, 112, 113 et 116 ont été produits au moyen du martelage.

a. לזם [illegible] בן מסר [illegible]

b. לחנאל בן זבא

זם. M. de Vogüé considère la première lettre comme douteuse. La racine زَمَّ « serrer, brider, museler », a donné naissance au nom propre زَمَّل (J. D. 207).

מסר. Le ס a perdu sa barre transversale. On pourrait aussi lire מסב.

זבא est la forme simple de זבי, nom fréquent à Palmyre (28). Le verbe زَبَا signifie « charger une bête de somme, porter atteinte, léser ».

Fait par Zamm (?), fils de Mathar (?).
Fait par Hannel, fils de Zabba

112. Vogüé, n° 126.

Une inscription en deux lignes, commençant à gauche et se continuant dans le sens opposé. Plusieurs lettres sont discutables.

לעדלת בן זמו פאלבעות [illegible] בן

נדראל בן לחלה

עדלת. La forme simple עדל a été expliquée au n° 76.

וטו. La copie ne permet pas de lire autrement; comparez l'arabe وطأ « fouler, piétiner, aplanir ».

אלבעוח. Il y a très-vraisemblablement quelque confusion de lettres dans la dernière partie de ce nom, qui était peut-être רפוח ou רמוח, ou quelque autre leçon compatible avec les caractères qui le composent.

נדראל, *vovit deus*. Le trait du נ a été allongé au point qu'on croit voir un ל. Le א est également fait comme ה. On connaît déjà le substantif נודר (94).

לחלת, comparez l'arabe لحج « rester en place »; en mischnaïtique לחלוחין signifie « séve, humidité ».

Fait par ʿAdlat, fils de Wathou, et par Elbaʿoûh (?), fils de Nadarêl, fils de Laḥlaḥ.

113. Vogüé, n° 127.

Deux inscriptions se suivant sans interruption. La première ligne va de droite à gauche, la deuxième prend une direction contraire. Les lettres douteuses seront relevées ci-après.

a. לימנו בן אשען

b. למותן בן תאם בן ראאל

פפעם על רמס פעל חדפרען שולת צנית עד אס שו צעוק

Inscription *a*. ימנו. On peut comparer le nom hébreu יָמִין ou יִמְנָה, suivant que la racine en est ימן ou מנה.

אשען, élatif de شعن « prendre par les cheveux, mettre les cheveux en désordre ».

Inscription *b*. מוהן est une leçon probable; à lire مُوَاتِن « assidu, permanent », participe de la troisième voix de وتن « couler à jet continu, permanent ».

תאם « jumeau », l'hébreu תאם, le *Θωμᾶς* des Grecs.

ראאל, *vidit deus* ou *deum*. Le diminutif רויאאל s'est rencontré au n° 79.

La formule dédicatoire commençant avec ططם offre deux noms propres inconnus. Le premier se lit probablement רמם, dont le sens paraît mieux déterminé par l'hébreu רמס « fouler, piétiner », que par l'arabe رمس « couvrir de terre, inhumer ». Le second se présente sous la forme חדפרמן, qui est un composé difficile à analyser. On pourrait peut-être prendre le groupe פרמן pour le commencement d'une nouvelle phrase, en considérant le פ comme une conjonctive d'affirmation; mais, dans ce cas, on serait encore obligé de corriger le ן en י, afin d'obtenir le verbe רמי, dont nous avons rencontré quelques exemples dans les numéros précédents, attendu que la racine רמן n'offre pas de sens convenable.

Dans צנית on ne peut voir qu'un adjectif formé de צנא.

Les quatre mots qui terminent l'inscription : עד אם שו צטוק, me sont inintelligibles dans leur ensemble, bien que, à la seule exception de שו, chacun de ces termes puisse se prêter à une explication satisfaisante. Contentons-nous de remarquer que le mot אם revient plus loin, en qualité de nom propre, et que le vocable שו figure aussi dans une autre formule votive. Ces

considérations m'ont guidé dans la séparation des mots.

a. Fait par Jamnou, fils de Asch'an.

b. Fait par Mouwâtin, fils de Teom, fils de Raêl. Érigé en mémoire de Ramas et de Ḥadfar'an (?). *Ex-voto* élevé...

114. Vogüé, n° 128.

Une ligne se lisant de droite à gauche. Les ן des בן sont démesurément allongés; cette circonstance jette un doute sur la dernière lettre de l'inscription, qui a l'aspect d'un ל.

יסעדאל בן חלץ בן קל (קן?)

יסעדאל « dieu soutient », est formé comme les noms bibliques יִשְׁמָעֵאל, יַרַחְמְאֵל, יַחְדִיאֵל, etc.

חלץ, c'est aussi un nom hébreu, חֵלֶץ; en phénicien, on le trouve le plus souvent dans les composés, tels que חלצבעל, מלקרתחלץ.

קל « léger »; il faut peut-être lire קן, comme au n° 149.

Is'adêl, fils de Khalaṣ, fils de Qall (Qann?).

115. Vogüé, n° 129.

Une ligne demi-circulaire, commençant à droite. Après la seconde lettre, il y a une lacune d'un ou de deux signes.

לנ... בן אעם בן חץ בן פסם (קסם) בן סעל בן למך

אעם, élatif de la racine عمّ, qui sert en même temps de nom propre.

חץ, probablement l'arabe حاتى « rasé, pelé ».

פסם. C'est ainsi qu'on lit sur la copie; mais cette racine n'est pas usitée en arabe; on peut supposer la leçon קסם, qui donne un nom connu.

כעל, à comparer l'arabe سعل « tousser »; on peut cependant se demander s'il ne faut pas corriger סכן, comme au n° 104.

לכך. Le *fac-simile* porte לכר et לכב, qui sont des racines impossibles; ma correction repose sur la ressemblance des lettres.

Le verbe لك signifie « goûter, déguster »; c'est cette racine qui a produit le nom לכך, attribué à un patriarche antédiluvien (Genèse, IV, 18).

Fait par N...., fils de A'amm, fils de Ḥaṣṣ, fils de Fasam (Qasam?), fils de Sa'al, fils de Lamak.

116. Vogüé, n° 130.

Une inscription en deux lignes commençant à droite et alternant la direction dans la seconde ligne. La fin manque.

לפתר בן ברל

בן ר חת בן

פתר. Cette racine signifie, en hébreu, « resoudre, expliquer », et en arabe « faiblir, mollir ».

ברל « échange, remplacement ». Chez les Arabes, on signale un nom propre بُحَيْل (I. D. 278, 304), qui est un diminutif.

חה. Il doit manquer quelque lettre. La leçon בחה, que donne la copie, est encore moins satisfaisante.

Fait par Fatar, fils de Badal Bakha (ou fils de Khah), fils de...

III. WADY-EL-GHARZ.

« Le Wady-el-Gharz se jette dans le Rohébé, par une vallée peu large et peu profonde, bordée de chaque côté par un escarpement qui a de huit à dix mètres d'élévation. Près de cette embouchure, se trouve un assez grand nombre de textes gravés soit sur les rochers, soit sur les pierres isolées qui jonchent le plateau dans lequel le Wady s'est creusé son lit; il n'y a pas là de *ridjm* proprement dit; sur la rive occidentale du Wady se voient les restes d'une carrière; on distingue de nombreux éclats, des blocs fendus artificiellement. Plusieurs de ces blocs portent des inscriptions; on trouve également des lambeaux de textes sur des éclats; ces deux circonstances prouvent que l'exploitation des pierres est postérieure à la gravure des inscriptions.

« Ce point est un de ceux où les scènes figurées sont le plus nombreuses. J'ai reproduit les mieux conservées : un homme à cheval brandissant sa lance (n° 132), un cavalier poussant un chameau devant lui (n° 143), un homme sur un chameau (n° 150), deux espèces de chèvres et de bouquetins (n°s 137, 141), une femme nue tenant ses cheveux (n° 148), des chameaux et des chevaux isolés, enfin une chasse au lion (n° 176), composition complète et claire dans

sa naïveté; quatre hommes à pied, armés de flèches, d'épieux, de boucliers, ont attaqué un lion de grande taille; l'un d'eux est renversé sous la griffe de l'animal, un cinquième chasseur, monté sur un cheval, vient au secours de son camarade et perce le lion de sa lance; le cavalier est coiffé d'un bonnet pointu. . .

« Les textes des planches XXV, XXVI et XXVII sont reproduits d'après mes copies; ceux de la planche XXVIII, d'après les copies de M. Waddington. »

117. Vogüé, n° 131.

Une ligne en caractères grêles et commençant à gauche. A remarquer la position horizontale du premier *noûn* et les formes négligées du ר et du ב. Le ע est indiqué par un point.

לצרב בן בן־נכשת בן אעלא

בן־נכשת. Le second élément est déjà connu sous la forme simple נכש (17).

אעלא, élatif de علي « être haut, élevé ».

Fait par Ṣarib, fils de Ben-Nakschat, fils de A'la.

118. Vogüé, n° 132.

Deux inscriptions. La première, en gros caractères, a la forme d'un demi-cercle et commence en haut. Entre l'inscription et le dessin grossier du cheval monté par un cavalier se voient dispersés trois lettres (בלו?) et d'autres griffonnages. La seconde

inscription, en caractères fins, est tracée obliquement au-dessous du cheval.

a. ליאסת בן אמת אשנו

b. לאחלו

יאסת vient évidemment de يأس, יאש « perdre l'espoir, désespérer ». Le א est fait comme un ח, et le ס est fermé au bas.

אמת. Ce nom prête à plusieurs étymologies, la plus probable est celle qui regarde אמת comme forme féminine de אם.

אשנו, élatif de la racine שנא sur laquelle nous reviendrons plus loin.

אחלו. C'est probablement une simple variante de אחלי (17). Notez que le ח a l'aspect de חל.

a. Fait par Iaasat, fils de Ammat (fils de) Aschgou.
b. Fait par Aḥlou.

119. Vogüé, n° 133.

Une ligne se lisant de gauche à droite. Les n°s 119 à 149 ont été produits au moyen du martelage.

לחלימן בן אמר (אמל ?)

חלימן, diminutif de חלמן qu'on est tenté de comparer au talmudico-araméen חלמון « jaune d'œuf ».

אמר. Je préfère cette leçon à celle de אמל. Le nom forme le composé hébraïque אֲמַרְיָה « Dieu dit ».

Fait par Ḥoulaïman, fils de Amar.

120. Vogüé, n° 134.

Une inscription en deux lignes. La première, qui est celle du bas, commence à droite, la deuxième, qui est celle du haut, suit le sens contraire.

בסרע בר

מד בן אשכם

בסרע est comparable à l'hébreu שְׁסָרָע, composé de שם = סם « nom », et ידע « connaître, savoir »; le manque du י s'explique par la vocalisation hébraïque. Il est remarquable que la tradition arabe connaît un certain سَمَنْدَع, fils de Mâlik, mais elle le relègue à l'époque patriarcale en faisant de son père un fils d'Abraham et celui même qui retira Joseph du puits pour l'amener en Égypte. L'explication de سَمَنْدَع par السيّد الكريم « le seigneur noble et généreux » donnée par Ibn Doreid (227) ne doit pas être prise à la lettre.

מד, nom déjà supposé au n° 42.

אשכם. La leçon n'est pas tout à fait certaine. شكم signifie « faire un don, rétribuer ». Cf. l'hébreu שָׁכַם.

Samada' Kamad, fils de Aschkam.

121. Vogüé, n° 135.

Deux inscriptions en deux lignes commençant à gauche. Le dernier nom de la première inscription n'est pas bien distinct.

a. [illegible] בן [illegible]

b. [illegible] בן עבדן

זעל. Entre le ז et le ל, on voit un point très-fin qu'on peut prendre pour ע. زَعِلَ signifie « être vif, alerte ».

רמל est l'arabe رَمْل « sable, grève », ou رِمْل « corde en feuille de palmier ». Comparez le nom hébreu רְמַלְיָהוּ.

עבלן, dénominatif de la racine עבל qui figure au n° 62.

a. Fait par Iaʿalaï, fils de Ben-Zaʿal.

b. Fait par Ramal, fils de ʿAblan.

122. Vogüé, n° 136.

Deux inscriptions d'une ligne chacune. La quatrième lettre de la première inscription a l'aspect d'un ל suivi d'un point ou ע. Je crois que ce point a été indûment détaché du trait vertical qui doit être un ד.

a. לאקדם בן סען

b. לשבר בן חן

אקדם, élatif de קדם, racine dont on connaît plusieurs compositions.

שבר est probablement l'arabe شبر « don, faveur ». Cette leçon est conforme au texte; on se demande toutefois si la dernière lettre n'est pas un ל un peu trop arrondi; on obtiendrait ainsi le nom שבל que nous avons supposé au n° 10.

חן. Je lis ainsi, au lieu de סנן, en prenant les deux

premiers signes pour le ח. C'est l'hebreu חן « grâce » dont nous avons rencontré de nombreux dérivés.

a. Fait par Aqlam, fils de Sa'an.

b. Fait par Schabar, fils de Ḥann.

123. Vogüé, n° 137.

Un seul mot : לבול « fait par Boul ». La signification du بول arabe convient difficilement ; il faut penser plutôt à l'hebreu בול « produit, vigueur de production » qui est aussi un nom de mois.

124. Vogüé, n° 138. Wetzstein, pl. II, 2 *a*.

Une ligne se lisant de gauche à droite. Chez M. Wetzstein, l'inscription est posée à l'envers. Les deux copies ne s'accordent pas au sujet de la dernière lettre, qui est un ו d'après M. de Vogüé, et un ן d'après le savant allemand. Cette dernière leçon séduit au premier coup d'œil, car, dans ce cas, on obtient le mot בן « fils », qui fait supposer une lacune à la fin, tandis que le nom précédent se compose des lettres בצה qui offrent une forme possible. Cependant cette leçon devient inadmissible devant le texte qui suit immédiatement ce numéro, texte qui provient du fils de l'auteur de notre inscription, et où le nom en question a non-seulement un ו au lieu de ן, mais encore un point, c'est-à-dire un ד de plus. Là-dessus les deux copies sont d'accord et nous ne pouvons que nous incliner devant les faits, bien que l'explication du nom propre soit devenue très difficile.

voire impossible, dans l'état actuel de nos connaissances du dialecte du Safa.

לממצי בן בעה בו(ע)

ממצי. La première lettre me paraît encore sujette au doute, et il se peut qu'on doive lire עמצי, nom qui serait un dérivé de עמץ (116).

בעה est peut-être identique à בעוח dans אלבעוח (112), en supposant la confusion de ה et ח.

בוע, peut-être רוע. Dans le premier cas, on pourrait comparer le nom בועת (27).

Fait par Mamsaï (ʿAmsaï), fils de Baʿah Bouʿa (Rouʿa ?).

125. Vogüé, n° 142. Wetzstein, pl. II, 2 *b*.

Une inscription en deux lignes; elle commence à droite et remonte dans le sens opposé. Les savants voyageurs diffèrent quant à la manière d'envisager les traits qui entourent ce numéro. D'après M. Wetzstein, ce serait un cadre; d'après M. de Vogüé, ce n'en serait pas un. Plus importante est la divergence relative au deuxième nom propre que la copie de M. de Vogüé lit מצל, et celle de M. Wetzstein ממצי. Nous suivons cette dernière leçon qui est confirmée par le numéro précédent.

לדכס בן ממצי (עמצי ?) בן בעה בוע (רוע ?)

דכס. Cette racine signifie en arabe « entasser, serrer ».

Fait par Dakas, fils de Mamṣaï (ʿAmṣaï), fils de Baʿah Bouʿa (Rouʿa).

126. Vogüé, n° 139.

Trois inscriptions. La première, qui se compose de deux lignes, commence à gauche et descend dans le sens contraire. La deuxième consiste en un seul nom se lisant également de gauche à droite. La troisième, enfin, est disposée en demi cercle allant de bas en haut.

a. לצרב בן חנן בר

ן סקם בן לה יה ו בן חלן

b. לגת מקח

c. לפו בן בן חנן

סקם, à comparer l'arabe سقم « être atteint d'une maladie ».

לה, leçon plus probable que יה. Voyez au n° 91.

חלן rappelle le nom Χίλανος qui figure dans une inscription grecque de Radhéme (Wetzstein, 148). On trouve aussi la variante Χειλανος (C. I. G. 4648). Il vient probablement de חיל qui se présente plus loin comme un nom de lieu.

L'analyse du nom מתמקה n'est pas abordable à l'heure qu'il est; le nom זו est aussi très-singulier; peut-être faut-il lire לזוין au lieu de לזו בן.

a. Fait par Ṣarib, fils de Ḥanan, fils de Siqam, fils de Lah, fils de Khilan.

b. Fait par Gat Maqah (?).

c. Fait par Fou, fils de Ben-Ḥanan (ou Fouran, fils de Ḥanan).

127. Vogüé, n° 140. Cf. Wetzstein, pl. II, 1 *e*.

Trois inscriptions se lisant de gauche à droite et ayant pour auteurs le père, le fils et le petit-fils; celle du dernier est entre les deux.

a. 1 ליאסת בן סקם

b. 3 לבחמו בן יאסת בן סקם

c. 2 לאס בן בחמו

Tous les noms propres sont connus, excepté בחמו qui n'a pas de racine en arabe, mais dont la réalité semble garantie par la transcription grecque Βάμος (Wetzstein, 91). Pour אס, voyez au n° 113.

a. Fait par Jaasat, fils de Siqam.

b. Fait par Baḥmou, fils de Jaasat, fils de Siqam.

c. Fait par As, fils de Baḥmou.

128. Vogüé, n° 141.

Une ligne oblique inclinant à droite. Plusieurs lettres sont douteuses.

חלהוב (טלהוב ?) בן לחם

L'étrangeté du premier nom fait supposer une altération de quelque lettre; on est tenté de lire טלהוב.

לחם. La copie offre לעלם; nous considérons les deux signes du milieu comme un ח, bien que le premier d'entre eux, fermé au bas, fasse l'effet d'un ע. لحم signifie « viande, chair ».

Ḥalhoub (?), fils de Laḥm.

129. Vogüé, n° 143.

Inscription fragmentaire. On distingue le dessin

d'un cavalier chassant un chameau devant lui. Au-dessus, on lit לקא; au bas, on reconnaît les six lettres חשם נשלם. Les deux premiers mots reviennent plus loin comme noms propres.

130. Vogüé, n° 144.

Une inscription disposée en demi-cercle, de gauche à droite.

למחל בן בל בן מלם בן בדל

מחל, à comparer le mischnatique מחול « rate ».

בל. Nous avons là, sans aucun doute, un nouvel exemple d'un nom de dieu devenu nom d'homme; c'est le dieu araméo-babylonien Bêl, identique au בעל phénicien, et connu sous le nom de Βῆλος par les Grecs.

מלם. Cette racine signifie en hébreu « se sauver, s'échapper »; en arabe, ملط a le sens de « être sans poil, n'avoir pas encore de poil, n'être pas de race pure ».

Fait par Thahal, fils de Bel, fils de Malath, fils de Badal.

131. Vogüé, n° 145.

Deux lignes commençant à gauche et descendant dans le sens opposé.

לסעד בן פיר

בן אלו

פיר. Voyez l'explication de ce nom au n° 59.

אלו. La racine de ce nom est douteuse; si le ו était

radical, on pourrait comparer le talmudique אלה ou אלוא « fronde ».

Fait par Saʿd, fils de Four, fils de Alou.

132. Vogüé, n° 146. Wetzstein, 2 *b*.

Une ligne commençant à gauche; chez M. Wetzstein elle apparaît renversée et présente un ר au lieu de בן.

לעמד בן אחשש

עמד, racine commune sémitique ayant le sens de « se tenir debout ». Cf. le nom sabéen אלעמד.

אחשש, élatif de حشّ « faucher, récolter de l'herbe ».

Fait par ʿAmad, fils de Aḥschasch.

133. Vogüé, n° 147.

Une ligne allant de gauche à droite.

לסמם בן רמל

סמם, c'est peut-être l'arabe سُمَام « loup ». Le nom qui suit est connu.

Fait par Soumam, fils de Ramal.

134. Vogüé, n° 148.

Une ligne disposée dans le sens vertical. Il manque le נ de בן et probablement aussi la fin.

לבב בו[ן] צעאל לד

Le dernier mot n'est pas facile à expliquer; les

noms propres ont déjà figuré dans les numéros précédents.

Fait par Bab, fils de Sa'ël...

135. Vogüé, n° 149.

Une ligne remontant en haut et se lisant de gauche à droite. Le second nom est difficile à lire à cause des ligatures insolites.

לשדי בן אעמר ? בן חלן

שדי dérive de شدّ « serrer, étreindre; être fort, vigoureux »; il rappelle le titre divin hébraique שדי « tout-puissant ».

אעמר. La première lettre est un ע sur la copie; je suppose l'omission du trait inférieur. La quatrième lettre est peut-être un ב.

Fait par Schaddai, fils de A'mad (?), fils de Khilan.

136. Vogüé, n° 150.

Deux inscriptions; celle de gauche est tracée verticalement devant le dessin d'un chameau monté par un cavalier; le tout est entouré d'un cadre. Elle est illisible. Celle de droite est disposée obliquement.

לסומת בן קבב

סומת, c'est l'arabe سُومَة « prix d'un objet ».

קבב, peut-être l'arabe قُبَاب « tranchant ».

Fait par Soumat, fils de Qobab.

137. Vogüé, n° 151.

Une ligne irrégulièrement tracée se lisant de droite à gauche. L'avant-dernière lettre est douteuse.

לנכשת בן סף

נכשת. Je lis ainsi par analogie du n° 17 qui offre la forme simple נכש; le point qui se voit entre le כ et le ש est probablement dû à un accident de la pierre.

סף. La copie porte וף, mais ce nom est peu probable.

Fait par Nakschat, fils de Saf.

138. Vogüé, n° 152.

Une ligne, même direction que la précédente. Le פ est ouvert en haut; l'avant-dernière lettre, malgré son aspect, doit être un ר.

לבנן בן פארת

בנן, nom expliqué sous le n° 99.

פארת. Il est impossible d'y méconnaître l'analogue de l'hébreu פְּאֵרָה « couronne, cime d'un arbre »; cette forme confirme d'une manière inattendue notre explication du nom פור. Voyez au n° 1.

Fait par Bounân, fils de Fou'rat.

139. Vogüé, n° 153.

Une inscription en deux lignes, commençant à gauche et se continuant dans le sens opposé.

לבנ׳סקו

בן חלן

בנ׳סקו. Le ן a l'aspect d'un gros point; on pourrait donc lire לבעסקו, mais le quadrilitère בעסק n'est pas vraisemblable.

Fait par Bensaqou, fils de Khilan.

140. Vogüe, n° 154.

Une inscription en deux lignes; la première est horizontale et commence à droite; la seconde est disposée presque verticalement à gauche de l'autre.

לתמן

בן בנן

Ces deux noms sont connus.

Fait par Têmân, fils de Bounân.

141. Vogüe, n° 155.

Une ligne semi-circulaire, allant de droite à gauche.

Quatre lettres douteuses rendent les deux derniers noms peu clairs.

ועראל בן סמס בן מכלת . מכית ס

ועראל « promesse de Dieu », de وعد « promettre, donner l'assurance ».

סמס. Les ס ne sont pas très-certains; s'ils l'étaient, on aurait là le nom sémitique du soleil : hébreu

שֶׁמֶשׁ, arabe et sabéen شَمْس, שמס; avec un ש initial, la forme סמס serait tout à fait régulière.

פכלת ou פכית, l'incertitude qui plane sur les deux lettres médiales rend prématuré tout essai d'explication.

Waʿdaèl, fils de Sams, fils de Fakalat (ou Fakaïat).

Letters	Phoenician	Ancient Hebrew	Palmyrene	Estrangelo
א				
ב				
ג				
ד				
ה				
ו				
ז				
ח				
ט				
י				
כ				
ל				
מ				
נ				
ס				
ע				
פ				
צ				
ק				
ר				
ש				
ת				

Texte n° 93

Texte n° 100

Vingnet nr 322

Vingnet nr 327

Vingnet nr 328

MÉMOIRE

SUR

LA CHRONIQUE BYZANTINE

DE

JEAN, EVÊQUE DE NIKIOU,

PAR M. H. ZOTENBERG

L'ouvrage que je me propose de faire connaître, dans le présent mémoire, est une chronique byzantine composée en Égypte, au VIIe siècle, par un auteur qui était contemporain et témoin des derniers événements qu'il raconte. L'original de cette compilation historique était écrit en grec; mais on ne le trouve mentionné dans aucun livre ancien, ni moderne, et il est resté absolument inconnu. Une traduction arabe en a été faite à une époque que nous ne saurions déterminer, et cette traduction elle-même n'a été jusqu'à présent signalée dans aucune bibliothèque d'Europe. C'est une version éthiopienne de la paraphrase arabe, exécutée au commencement du XVIIe siècle, qui seule nous en a conservé le texte. Comme cet ouvrage mérite de fixer l'attention des

orientalistes et des historiens, il m'a paru utile de lui consacrer une notice spéciale, afin de compléter la courte analyse insérée dans le Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale récemment publié. En le comparant avec des documents du même genre, je chercherai à faire ressortir les points, par lesquels il diffère des récits d'autres écrivains, et à constater les informations nouvelles que la science pourra y recueillir.

I

La chronique dont nous allons rendre compte occupe les folios 62 à 138 du ms. n° 146 du fonds éthiopien de la Bibliothèque nationale[1]. Un autre exemplaire existe dans la bibliothèque du British Museum, et un troisième dans la collection de M. Antoine d'Abbadie[2]. L'auteur, Jean, évêque de Nikiou[3], se nomme au commencement même de l'ouvrage. Il déclare avoir rapporté les événements anciens et ceux qui s'étaient passés de son temps[4]. Or le dernier chapitre de la chronique présente un tableau, évi-

[1] Voyez la description de ce ms. dans le *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 222 et suiv.

[2] Voyez Wright, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, p. 300 et suiv. — *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, p. 37 et suiv.

[3] Sur la ville épiscopale de Nikiou ou Pschati, voyez Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, t. I, p. 423 et suiv. — Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. II, p. 162 et suiv.

[4] ....ንወጥን ፡ ከመ ፡ ንግበር ፡ ዘንተ ፡ እምቀደምት ፡

demment trace par un temoin oculaire, de la domination musulmane et de la situation des chretiens d'Egypte quelques années après la conquête definitive de ce pays. Je crois que l'auteur qui se désigne ainsi est l'évêque de Nikiou, nommé Jean, dont parle Sevère Ibn al-Moqaffa', évêque d'Aschmounain, en son Histoire des patriarches d'Alexandrie, et qui jouant un rôle prepondérant dans les affaires de l'Eglise jacobite, vers la fin du VIIe siècle, sous le pontificat de Jean de Semnoud, d'Isaac et de Siméon, 40e, 41e et 42e patriarches au siége de Saint-Marc.

Sevère d'Aschmounain, en racontant les circonstances de la mort de Jean Semnoûdi, mentionne certains évêques qui s'étaient rendus auprès du patriarche malade, à savoir : Grégoire, évêque de Qais ; Jean, évêque de Nikiou ; Jacques, évêque d'Arwat ; Jean, évêque de Sakhâ, et Théodore, évêque de Métélis (مليجس)[1]. Les trois premiers sont encore expressément nommés comme les principaux (معدّمهم) d'entre les évêques assemblés, avec les notables laïques et le clergé d'Alexandrie, pour procéder à l'élection d'un nouveau patriarche[2]. Et lorsque (après le refus d'Abd al-

መጻሕፍት ፡ ብሁኔት ፡ ዘለአዝማን ፡ ወዜና ፡ ዘርኢናሁሙ ፡ ዓዲ ፡ ወጊዜያት ፡ አንተ ፡ በጸሕነ ፡ ኀቢሆሙ ፡ ..... Ms. éthiop. n° 146, fol. 6;

[1] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 139, p. 111.

[2] Ms. cité, ibid.

'Azîz, gouverneur d'Égypte, de confirmer la nomination du diacre Grégoire) Isaac, le patriarche imposé par l'émir musulman, revint de Miçr à Alexandrie, il était accompagné de Jean, évêque de Pschati (Nikiou), et de Grégoire, évêque de Qaïs, représentant, l'un l'épiscopat de l'Égypte supérieure, l'autre les évêques de la basse Égypte[1]. Sévère d'Aschmounaïn nous fournit un troisième renseignement sur Jean, évêque de Nikiou, dans la Vie du patriarche Siméon le Syrien. Ce dernier avait confié audit personnage, qui était très-versé dans la connaissance de la discipline et des règles monastiques, l'administration générale des monastères, dont le nombre, à cette époque, augmentait sans cesse. Or il arriva que quelques moines enlevèrent une jeune religieuse, l'emmenèrent dans la vallée d'Habîb et se livrèrent à la débauche. La révélation de ce scandale causa une vive agitation au sein des communautés religieuses, et, sur l'ordre de l'évêque, un moine, auteur principal du méfait, subit une punition si sévère, qu'il en mourut dix jours après. Alors les autres évêques de la contrée se réunirent et Jean, évêque de Nikiou, pour avoir excédé les limites du châtiment légalement permis, fut privé de sa dignité épiscopale, interdit des fonctions sacer-

[1] Ce détail, omis par Sévère d'Aschmounaïn, se trouve consigné dans la Vie du patriarche Isaac, composée, en copte, par Ménas, évêque de Pschati, successeur de Jean (Ms. copte du Vatican, n° LXII). Voyez Zoëga, *Catal. cod. copt. manu scriptorum qui in Museo Borgiano adservantur*, p. 110.

dotales, et réduit à la condition d'un simple moine. Jean protesta contre la sentence de ses juges, en s'écriant que Dieu les ferait chasser eux-mêmes de leurs sièges[1].

Voilà les seules données biographiques qui nous soient parvenues sur la personne de notre auteur. Dans la courte préface placée en tête de l'ouvrage par le traducteur arabe et reproduite dans la version éthiopienne, le nom de Jean, évêque de Nikiou, est accompagné du titre de *Moudabbar* ou *Mou-*

ثم انه سلم لنا يوحنا اسقف نقيوس تحبير حال الحبابات لانه كان ؛
حسب بتقلب الرهبان وخوانيهم واعطاه سلطانا عليهم وكانوا يعبروا
الفلاق بغير فتور والراحة يقوموا بأحوالهم. ثم ان قوما من الخسيسين
الشهوات اخرجوا عذرى من ديرها ودخلوا بها وادى صبيب واوقعوا بها
الفعل سرا. فلما ظهر ذلك بين الرهبان كان بينهم قلق عظيم ما لم
يسمع بمثله في ذلك الموضع. فاخذ الاسقف الراهب الذي فعل الخطيئة
وضربه ضربا موجعا وبعد عشرة ايام من تاديبه مات الراهب. فلما شاع
الخبر اجتمعوا جميع الاساقفة بكورة مصر سرا وسألوا الاسقف عن قضية
الراهب فاخبرهم بها واعترف انه الذي ضربه فاوجبوا عليه القطع لكونه
تعدى حد الواجب في ادبه فقطعوه فوقف في وقت ان قطعوه وكانوا قائلوا
له ما انت في حل ان تدخلوا بعد الى هي من آنة الهيكل من الآن بل تأخذ
السواقي كراهب. فنادا وقال للشعب كما قطعوني تلك اليد الاثمة الذي
اعين اتمة يجعل جميعكم يا اساقفة فيرتكم عن كراسيكم الى تمام الزمان
الذي حكم على فيه. Ms. ar. de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 139, p. 116. — Comparez Renaudot, *Historia Patriarcharum Alex. Jacob.*, p. 176, 177, 182. — La dernière phrase du texte arabe pourrait faire supposer que l'interdiction prononcée contre Jean de Nikiou ne fut que temporaire. Mais il est dit ensuite qu'il lui fut donné un successeur en la personne de Menas, moine du couvent de S. Macaire.

[1] [illegible]

dabber (መዳበር ፡ ou መዳብር ፡), transcription du mot arabe مُدَبِّر, par lequel on désigne ordinairement l'économe d'un couvent. Nous croyons que le mot *moudabbir* est employé ici dans le sens de *directeur*, c'est-à-dire directeur des monastères. L'épisode de la vie de Jean de Nikiou que l'on vient de lire explique ce titre qui, à son tour, confirme de la manière la plus directe l'identité de notre auteur avec l'évêque de Nikiou dont il est question dans l'histoire des patriarches d'Alexandrie. La mention de la qualité de *moudabbir* permet de supposer que la chronique a été composée avant le jugement qui privait Jean de Nikiou de ses dignités ecclésiastiques. Comme, d'ailleurs, la fonction de directeur des monastères lui avait été conférée par Siméon le Syrien, et qu'il en fut dépouillé sous le pontificat du même patriarche, l'époque de la rédaction de l'ouvrage doit être fixée entre les années 693 et 700 de notre ère[1].

Nous avons dit que l'original de la chronique de Jean de Nikiou était écrit en grec. Il est à peine besoin de le démontrer. Sans doute, la langue grecque n'était plus, à l'époque de la conquête musulmane, comme elle l'avait été pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, le seul idiome littéraire en usage

[1] Siméon le Syrien occupa le siége d'Alexandrie pendant sept ans et six mois. Il mourut en l'an 416 des martyrs. Ce sont les chiffres que rapportent Sévère d'Aschmounaïn, Abou'l-Barakât et Makrîzî. Voyez Renaudot, *Hist. Patr. Alex.*, p. 185. Mais on sait que la chronologie des patriarches d'Alexandrie n'est pas entièrement certaine.

dans la basse Égypte. Mais on ne découvre, dans notre texte, aucune trace d'une rédaction copte. Au contraire, à travers la traduction de second degré que nous avons sous les yeux, la composition grecque primitive est facile à reconnaître, soit par l'orthographe, exacte ou altérée, des noms propres, soit par certains malentendus de la paraphrase, dont on verra ci-après des exemples.

En quelles circonstances, à quel moment et par qui cet ouvrage, resté enseveli dans quelque couvent d'Égypte, a-t-il été traduit en arabe? Nous l'ignorons. Malheureusement, le modeste interprète auquel nous en devons la conservation ne s'est pas proposé de nous le transmettre intégralement. Étranger, par son éducation et par le milieu dans lequel il vivait, aux souvenirs de l'antiquité classique, les récits de mythologie évhémériste de Jean de Nikiou n'étaient pas de nature à l'intéresser lui-même, ni à éveiller la curiosité des lecteurs pour lesquels il travaillait. La première partie de sa traduction ne présente qu'un résumé très-succinct du texte original. Il en a tiré seulement les légendes relatives aux origines de différents noms et institutions, à certaines inventions, et aux fondations des villes et monuments célèbres. C'est un كتاب الاوائل, un « livre des origines », du genre de ceux que les écrivains arabes aimaient à composer à l'aide de renseignements de toute provenance. Mais ces extraits, la plupart tronqués, par suite du procédé inintelligent de l'abréviateur, sont pour ainsi dire sans valeur pour nous,

et il serait même impossible d'en pénétrer le sens, sans le secours que nous offre la comparaison des auteurs byzantins rapportant les mêmes récits. Nous ne nous arrêtons pas un instant à l'hypothèse, que l'on pourrait proposer, d'après laquelle l'auteur lui-même aurait écrit des phrases telles que celles qu'on rencontre dans la version. La courte préface que le traducteur arabe a placée en tête du livre, et la table des matières qui, nous le croyons, est également son œuvre, montrent clairement que, très-souvent, il n'entendait point les passages qu'il traduisait en les abrégeant. En effet, plusieurs de ces rubriques ne donnent qu'un résumé incomplet et inexact du contenu des chapitres, et, d'autre part, les titres mentionnent parfois des faits dont il n'est pas question dans le corps de l'ouvrage. En ce qui concerne la seconde partie de la chronique, celle qui est consacrée à l'histoire réelle, il nous semble que la version arabe a reproduit le texte original plus fidèlement, ou, pour mieux dire, plus littéralement, à la réserve toutefois d'un grand nombre d'omissions et de plusieurs passages mal rendus.

Une note, qu'on lit à la fin de la chronique, nous donne la date précise de la version éthiopienne, qui a été exécutée, sur l'ordre de la reine Malak-Mógasâ (Mâryâm-Senâ) et d'Athanase, général en chef de l'armée abyssinienne, par le diacre Gabriel l'Égyptien, fils de Jean, de Qalyoûb, dans la cinquième année du règne de Malak-Sagad II (Yâ'qôb), roi d'Abyssinie, « en l'an 7594 du monde, 1947

d'Alexandre, 1594 de l'incarnation de Notre-Seigneur Jesus-Christ, 1318 des martyrs, 980 d'Agar [de l'hégire], selon le comput solaire, et 1010, selon le comput lunaire. » Toutes ces dates, à l'exception des deux premières, qui renferment des erreurs, correspondent à l'an 1602 de notre ère [1].

Nous n'avons aucun moyen pour discerner la part de responsabilité qu'il convient d'attribuer au traducteur éthiopien, en ce qui concerne les passages altérés ou dépourvus de sens que l'on trouve dans notre chronique. Nous sommes porté à croire que cette part est moins grande que celle du traducteur arabe qui, sans doute, n'entendait pas suffisamment le grec. L'on peut supposer, au contraire, que l'auteur de la version éthiopienne, Égyptien d'origine, possédait la connaissance intime de la langue arabe, car l'idiome éthiopien ne lui était pas très-familier, et que le texte arabe à traduire en gheez lui offrait moins d'obscurités que n'en avait présenté à son prédécesseur la composition originale. Quoi qu'il en soit, les personnes qui ont l'expérience des manuscrits éthiopiens ne trouveront pas extraordinaire le fait qui me reste à signaler touchant l'état actuel du texte, à savoir que le scribe qui l'a copié ne l'a pas toujours compris, ainsi que le montre la ponctuation fantaisiste qu'il y a insérée.

Les cent vingt-deux chapitres de la chronique de

[1] La date de 1318 des martyrs est donnée d'après le comput d'Alexandrie. Selon le comput usité en Abyssinie, ce serait l'an 1326.

Jean de Nikiou ne forment, depuis le premier jusqu'au dernier, qu'une seule série : ordonnance fondée sur la chronologie légendaire ou réelle, et la succession non interrompue des faits rapportés par l'auteur. Toutefois ces sections, d'inégale étendue, se groupent naturellement en deux catégories. Les soixante-seize premiers chapitres contiennent le récit, commençant à la création du monde, des événements des temps anciens et de l'histoire romaine. Le reste de l'ouvrage est consacré principalement à l'histoire de l'empire d'Orient, depuis Constantin jusqu'à la conquête de l'Égypte par les musulmans. Cette seconde partie elle-même peut être divisée en deux sections, dont la première, embrassant les chapitres LXXVII à XCV, mène le récit jusqu'à la mort de l'empereur Tibère II; la seconde, comprenant les chapitres XCVI à CXXII, raconte les règnes de Maurice, de Phocas, d'Héraclius et de Constant. Chacun des trois groupes se distingue des deux autres, soit par le caractère de la narration et le point de vue où s'était placé l'auteur, soit par la nature des sources qu'il a employées.

Et d'abord, en ce qui concerne la première partie de l'ouvrage, les extraits, plus ou moins informes, que la traduction éthiopienne nous en a conservés, fournissent des indications suffisantes pour que l'on puisse reconnaître la rédaction primitive, qui ne différait pas d'une manière notable des chroniques grecques du VIIe, du VIIIe et du IXe siècle, avec lesquelles ces fragments s'accordent souvent littéralement. La ré-

duction est en tout semblable au procédé des chroniqueurs byzantins. Nulle coordination des faits, nulle transition. Le seul fil conducteur de la narration est une chronologie fictive. Et encore, les dates, dont les compilations du même genre sont si prodigues et qui leur donnent une certaine apparence de précision, font-elles défaut dans notre ouvrage, soit que l'auteur les ait omises, soit qu'elles aient été supprimées par le traducteur. Les divers récits relatifs à un seul et même fait se suivent, sans que les contradictions des différentes sources (la Bible, les *bibliothèques historiques*, les romans, les chroniques locales, les chroniques de Jules l'Africain, d'Eusèbe, etc.) dont ils proviennent aient été effacées. Mais on constate une ressemblance particulière entre la chronique de Jean, évêque de Nikiou, et deux autres chroniques ayant pour auteurs des personnages qui portaient également le nom de Jean : Jean d'Antioche, surnommé Malala ou le rhéteur, et Jean d'Antioche, le moine.

La chronique de Jean Malala n'étant connue que par un seul manuscrit conservé dans la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, qui est incomplet au commencement et à la fin, il est difficile de déterminer la date à laquelle elle a été composée. Le premier éditeur, Humfred Hody (Hodius), considérant surtout la diction barbare de l'ouvrage, l'a attribué au IXe siècle. D'autres savants l'ont reporté au VIIIe ou au VIIe siècle, d'autres encore au VIe siècle[1]. Ce qui

[1] Voyez Hodii *Prolegomena ad Malalam*, p. XXVIII sqq. — Fa-

est certain, c'est qu'il a dû être rédigé postérieurement à la trente-septième année du règne de l'empereur Justinien, à laquelle se termine le manuscrit d'Oxford, et même après la mort de cet empereur, dont le règne est résumé, quant à sa durée, au commencement du livre XVIII, par ces mots : *ἐβασίλευσεν ὁ θειότατος Ἰουστινιανὸς ἔτη λη' καὶ μῆνας ζ' καὶ ἡμέρας ιγ'*. Et comme la chronique de Jean Malala se trouve citée dans le troisième sermon sur les images de saint Jean Damascène, elle est nécessairement antérieure à l'an 750[1].

La même incertitude existe relativement à l'âge de Jean d'Antioche, le moine. Les fragments que l'on possède de sa chronographie ou de ses *Antiquités* (*ἀρχαιολογία*) ont une parenté si étroite avec les récits correspondants de la chronographie de Jean Malala, que les deux ouvrages et les deux auteurs ont pu être confondus. Aussi est-on persuadé que l'un dépend de l'autre. Le plus récent éditeur des fragments de Jean d'Antioche, contrairement à l'opinion commune, pense que l'ouvrage de ce dernier a été composé entre les années 610 et 650 et copié par Jean Malala[2].

bricius, *Bibliotheca græca*, ed. Harless, t. VII, p. 447. — C. Müller, *Fragm. hist. græc.*, t. IV, p. 536. — Gutschmidt, dans la revue allemande *Die Grenzboten*, année 1863, t. I, p. 345. — M. A. de Gutschmidt n'hésite pas à placer l'ouvrage de Jean Malala sous le règne de Justin II (565-578 de J. C.).

[1] L'authenticité de ce sermon a été révoquée en doute, mais sans raison valable.

[2] Voyez Müller, *Fragm. hist. gr.*, t. IV, p. 536.

Si les extraits éthiopiens de la chronique de Jean de Nikiou ne nous fournissent pas les moyens pour trancher la question, ils peuvent aider au moins à la résoudre. En effet, comme les rapports de filiation que l'on a cru pouvoir constater entre les deux chronographes d'Antioche devraient comprendre également les récits analogues, souvent identiques, de l'auteur égyptien, au lieu de supposer des emprunts de l'un à l'autre, on aimera mieux admettre une source commune que chacun des trois aura transcrite dans son ouvrage.

La solution du problème serait tout autre s'il était permis de s'appuyer sur une citation unique et un peu vague, que nous trouvons dans la chronographie de Jean Malala.

Le chapitre XXVII de la chronique de Jean de Nikiou contient l'histoire légendaire de Melchisedec, où on lit le passage suivant : ...ወሐነፀ ፡ ሀገረ ፡ በጎልጎታ ፡ ዘትሰመይ ፡ ጽዮን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሳሌም ፡ ዘትርጓሜ ፡ ስማ ፡ በልሳነ ፡ ዕብራውያን ፡ ሀገረ ፡ ሰላም ፡ ወነግሠ ፡ በውስቴታ ፡ ፲፫ወሪ ፡ ዓመተ ፡ ወሞተ ፡ በድንግልናሁ ፡ ወጽድቁ ፡ በከመ ፡ ጸሐፈ ፡ ዮሴፍ ፡ ጠቢብ ፡ ጸሓፊ ፡ ዜና ፡ ዘጥንተ ፡ መጽሐፉ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ዜና ፡ አይሁድ ፡... « et il [Melchisedec] fonda sur le Golgotha, qui est le Sion, une ville nommée Salem, nom qui, dans le langage des Hébreux, signifie *ville de la paix*. Et il y régna cent treize ans, et mourut dans sa virginité et sa justice, ainsi que l'a écrit le savant Josèphe, l'historien, au commencement de son ouvrage de l'Histoire des Juifs[1] ». Jean d'Antioche

[1] Le passage de Josèphe auquel fait allusion l'auteur est sans doute

donne à peu près le même récit en ces termes : ... *ἔκτισε πόλιν ἐν τῷ ὄρει τῷ λεγομένῳ [Σιὼν] καὶ καλέσας αὐτὴν Ἱερουσαλὴμ, ὅπερ ἐστὶν εἰρήνης πόλις, ἐβασίλευσεν ἐν αὐτῇ ἔτη ριγ', καθὼς Ἰώσηπος ἱστορεῖ*[1]. On lit, d'autre part, dans Jean Malala : ...*καὶ ἔκτισε πόλιν ἐν τῷ ὄρει τῷ λεγομένῳ Σιὼν, ἥντινα ἐκάλεσε Σαλὴμ, ὅπερ ἐστὶν εἰρήνης πόλις. Καὶ ἐβασίλευσεν ἐν αὐτῇ ἔτη ριγ', καὶ τελευτᾷ, δίκαιος καὶ παρθένος, καθὼς Ἰώσηπος ἐν τῇ Ἀρχαιολογίᾳ ἐξέθετο· καὶ Ἰωάννης δὲ καὶ Κύριλλος, οἱ ὁσιώτατοι ἐπίσκοποι τὰ αὐτὰ εἶπον*[2].

On voit que, des trois rédactions du même passage, celle de Jean de Nikiou paraît être la version primitive, en raison de la citation plus précise de Josèphe. Il faut cependant se garder de considérer le texte de Jean Malala, reproduisant cette citation d'après « Cyrille et Jean, les très-saints évêques, » comme directement emprunté à Jean de Nikiou. Nous croyons que les deux « évêques » mentionnés par le chronographe d'Antioche sont Cyrille, patriarche d'Alexandrie, et S. Jean Chrysostome, patriarche de Constantinople. Cyrille d'Alexandrie parle de Melchisédec en plusieurs endroits de ses ouvrages. La citation de Jean Malala se rapporte probablement à un passage des Glaphyra[3], et pour S. Jean Chrysostome, à l'une des homélies sur la Genèse, quoique

celui qu'on lit dans les *Antiquités*, I, x, 2 : *ὁ τῆς Σόλυμα πόλεως βασιλεὺς Μελχισεδέκης· σημαίνει δὲ τοῦτο βασιλεὺς δίκαιος.*

[1] *Fragm. hist. græcor.*, t. IV, p. 546, fragm. 11, § 1.

[2] Voyez *Joannis Malalae chronographia*, dans Migne, *Patrol. græca*, t. XCVII, col. 133 BC.

[3] Voyez *Patrol. græca*, t. LXIX, col. 84 et suiv.

les paroles de ces auteurs n'aient qu'un rapport éloigné avec la légende en question. Les écrivains byzantins n'avaient pas l'habitude de vérifier les témoignages qu'ils reproduisaient servilement (toutefois non sans négligence) d'après des documents antérieurs. Ils copiaient aveuglément leurs sources de seconde ou de troisième main, toujours les mêmes, et c'est à juste titre qu'on a pu dire : *alter alterius simia est*[1].

Néanmoins chacune des chroniques qu'on est convenu d'appeler byzantines, a son caractère particulier. Les auteurs, selon leurs préférences et suivant les provinces où ils composaient leurs ouvrages, à Antioche, à Constantinople, à Alexandrie ou ailleurs, y mentionnaient, en plus ou moins grand nombre, des faits relatifs à ces provinces, tirés souvent des chroniques locales. C'est ainsi que l'ouvrage de Jean de Nikiou, dans sa première partie (qui seule nous occupe en ce moment), contient quelques chapitres consacrés à l'histoire de l'Égypte ancienne. La valeur de ces récits, à l'exception d'un ou deux dont nous parlerons plus loin, n'est pas plus grande pour la science que celle des autres récits de mythologie raisonnée. Ils proviennent également de sources hellénistiques et portent le cachet de l'esprit fourvoyé de la décadence. A l'époque où écrivait notre auteur, la littérature ancienne de l'Égypte était depuis longtemps lettre close.

[1] Cod. Dindorf, *Joannes Malalas*, ed. de Bonn, *Prolegomena*, p. 5.

II

Dans l'analyse qui va suivre, nous avons résumé séparément le contenu de chaque chapitre, afin que le lecteur puisse se représenter exactement la forme actuelle de la chronique de Jean de Nikiou.

Chapitre I. Des noms d'Adam et d'Ève, de leurs enfants et des autres créatures[1].

Adam et Ève reçurent leurs noms de Dieu. Adam donna des noms à ses enfants et à toutes les créatures[2].

Chapitre II. Des noms des sept planètes...

Seth, fils d'Adam, qui reçut la science de Dieu, donna des noms aux cinq planètes, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure[3], puis au soleil et à la lune.

[1] Je crois inutile de reproduire le texte des rubriques qui a été imprimé dans le Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale. J'y ai rendu compte aussi des erreurs de chiffres, dans la numération des chapitres.

[2] La première phrase, évidemment incomplète, se lit ainsi dans le texte : ክፍል ፡ ቀዳማዊ ፡ ንወጥን ፡ እምቀዳማውያን ፡ እለ ፡ ተ ፈጥሩ ፡ እስመ ፡ ጽሑፍ ፡ በእንተ ፡ አዳም ፡ ወሔዋን ፡ ። « Chapitre premier. Nous commençons (notre récit) par les premiers qui furent créés; car il est écrit au sujet d'Adam et d'Ève. » On trouve le passage exact et complet au commencement du premier livre de la chronique de Georges Hamartolus. (Voyez Migne, *Patrol. græca*, t. CX, col. 48 C.) Mais il y est dit qu'Adam et Ève reçurent leurs noms d'un ange. — Comparez *Joannis Antiocheni fragmenta*, dans Müller, *Fragmenta Historicorum græcorum*, t. IV, p. 540, fragm. 2, § 3.

[3] ፮ ፡ ዙሐል ፡ ወከዋክሁ ፡ መሸተሬ ፡ .... Ce sont les noms arabes : زحل, مشترى, مريخ, زهرة, عطارد.

Il inventa aussi l'écriture et fut le premier qui écrivit un livre dans la langue des Hébreux, ayant reçu de Dieu le don de la science[1]...

Chapitre III. De l'invention de la navigation.

Les fils de Noé, hommes puissants, commençaient à construire des navires et à naviguer sur mer[2].

Chapitre IV. De l'invention des astrolabes.

Cainan [ቃይኃን ፡], fils d'Arphaxad, était un homme savant. Il était pâtre. Il fut le premier, après le déluge, à composer des astrolabes qui, plus tard, furent composés par les Indiens[3].

[1] La première partie de ce chapitre correspond au passage de Jean d'Antioche, *l. c.*, p. 540, fragm. 2, § 4; — comp. Georg. Hamartolus, *l. c.*, col. 52 C. Les mots *il fut le premier qui écrivit un livre dans la langue des Hébreux* sont probablement une traduction inexacte, au lieu de *il inventa les lettres hébraïques*. — La seconde partie, absolument incompréhensible, est un fragment fort altéré du récit que l'on trouve dans Jean d'Antioche, *l. c.*, p. 540, fragm. 2, § 9 et 10 : **ወተናገረ ፡ በቋ ፡ በአዝማኑ ፡ ያርብሐውያን ፡ ወዓዲ ፡ ይቤ ፡ ኮሙ ፡ ጽሕፍሙ ፡ እውድዮስ ፡ ጠቢብ ፡ ዘሕነፋውያን ፡ ወብሉደ ኄስ ፡ ጽዉስ ፡ እምድኅረ ፡ አይኅ ።** Ce qui correspond à ce passage grec : Ἐν τοῖς χρόνοις τούτοις σῦριος πυρὸς ἔπεσεν ὁ θεὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ τῶν δύσεων ἐν τῇ πελασγῇ χώρᾳ γεγενήσθαι, καὶ ἔκαιον αὐτὴν καὶ αὐτούς. ... Τοῦτο λέγουσι τὸ πῦρ οἱ Ἕλληνες καὶ λέγουσι τὸν νῶν τοῦ Ἥλιου εἶναι, ὃν φαίνοντα εἶναι, φανέντα δὲ τοῦ δρόμου εἰς τὴν γῆν. Καὶ πιστεύεται μὲν οὖν τὴν ἱστορίαν συγγραψάντα Ὁμήρου, ἀληθέστερον δὲ εἶναι ὁ Χειρωνοῦς Πλουτάρχου.

[2] Comparez Joannes Antioch. fragm., *l. c.*, p. 541, fragm. 2, § 15.

[3] Comparez Joannes Antioch. fragm., *l. c.*, p. 541, fragm. 2, § 16. — *Chronicon paschale*, dans Migne, *Patrol. graeca*, t. XCII, col. 145 A. — *Georg. Hamartoli chron.*, *l. c.*, col. 52 C. — Jean d'Antioche applique la qualité de σοφός à Arphaxad. Le même auteur et

Chapitre v. De la fondation de Babylone, de l'adoration de l'image d'un cheval, de l'invention de la chasse, et de l'introduction de l'usage de manger la chair des animaux.

Il fut un homme de l'Inde, appelé Canturius (ቀን ጡርዩስ ፡ Andubarius), qui était Éthiopien (ሐባሻ ፡), de la race de Cham, nommé Cousch. Il engendra Afroud (አፍሩድ ፡), qui est Nemrod le géant. C'est lui qui fonda la ville de Babylone. Les Perses se soumirent à lui, l'élevèrent au rang des dieux, le placèrent parmi les étoiles et l'appelèrent Orion (ወአምላክዎ ፡ ክመ ፡ አምላክ ፡ ወሰመይዎ ፡ በስመ ፡ ከዋክብተ ፡ ሰማይ ፡ ወጸ ውዕዎ ፡ በስመ ፡ አርዮን ፡ ዘውእቱ ፡ ደበረሀ ፡ [جبّار]). Il fut le premier à se livrer à la chasse des bêtes et à en manger la chair[1].

Chapitre vi. Des premiers qui mangèrent de la chair humaine, et des premiers qui tuèrent leurs pères.

Kronos (አሮክስስ ፡) était également un géant de la race de Cham, premier-né de Noé. Il était ainsi appelé du nom de la première planète, qui est Saturne (ዙሐ

Georges Hamartolus disent que Caïnan a retrouvé les noms des astres que Seth avait écrits sur des stèles. — Comparez *Georg. Cedr. comp.* (*Patrol. gr.*, t. CXXI), col. 53 C. — La Chronique pascale diffère complétement des autres.

[1] Voyez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 541, fragm. 4, § 1. — *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 145 A. — Une relation plus complète de ce mythe se trouve dans Georges Hamartolus, *l. c.*, col. 53, qui s'accorde avec notre texte, en faisant descendre Nemrod de Cham, non de Sem. — Aucun de ces ouvrages ne mentionne le mythe relatif à la chair des animaux.

ል ፡). Son fils, nommé Demos (ድሞስ ፡, Chron. pasch. Δάμος), était un homme belliqueux, cruel, et un meurtrier. C'est lui qui régna le premier en Perse et en Assyrie (ሶርያ ፡). Il épousa une femme d'Assyrie, nommée Rhea (አሬውን ፡), qui lui donna deux fils : Picus (ፊከስ ፡), que l'on appelait ሬስን ፡ (Ζεύς?) et Ninus (ኔንዩስ ፡), qui fonda en Assyrie une ville royale, qui est Ninive. Quant à Kronos, il laissa son fils dans son royaume et alla en Occident, où les hommes étaient sans roi, et il régna sur eux. Picus (ፊይኒስስ ፡), appelé Bélus (ቢሉስ ፡), s'éleva contre Kronos, son père, et le tua, parce qu'il avait dévoré ses enfants. Il rendit enceinte la fille de ኔክስ ፡, sa mère, qui était appelée Rhéa (አሬውን ፡)[1].

Chapitre VII. Du premier qui épousa sa sœur.

Le même Picus, qui est Zeus (ኔሉስ ፡), fut le premier qui épousa sa propre sœur. Il en eut un fils nommé Bélus (ወይልልዩስ ፡), qui ressembla à Kronos, son grand-père, et qui régna en Assyrie. Après sa mort, les Perses l'élevèrent au rang des dieux[2].

Chapitre VIII. Du premier fondateur de Ninive et du premier qui épousa sa mère.

Bélus étant mort, son oncle Ninus lui succéda. Il épousa sa mère Sémiramis, et il transmit cette abo-

[1] Comparez Joann. Antioch. fragm., l. c., p. 541-542, fragm. 4, §§ 2 à 4. — Chron. pasch., l. c., col. 145 BC, 148 A. — Georg. Hamart. chron., l. c., col. 55.

[2] Comparez Joann. Antioch. fragm., l. c., p. 542, fragm. 4, § 5. — Chron. pasch., l. c., col. 148 B.

minable coutume à ses successeurs, qui étaient appelés par ce nom jusqu'à ce jour (?). En conséquence, les Perses épousent leurs mères, leurs sœurs et leurs filles [1].

Chapitre IX. Du premier qui travailla l'or et qui le chercha dans les mines [2].

Après la mort de Picus, Faunus (ፋኑስ ፡), appelé Hermès, régna en Occident pendant trente-cinq ans. Il était orfévre, et fut le premier, en Occident, à travailler l'or et à le rendre malléable. Lorsqu'il sut que ses frères, jaloux de lui, cherchaient à le faire mourir, il s'enfuit, emportant ses trésors, et se rendit en Égypte, où il demeura. Il portait un splendide vêtement d'or et connaissait l'avenir, et il distribua beaucoup de richesses aux Égyptiens, qui l'accueillirent avec honneur et l'appelèrent le *Seigneur de l'or*. Il fut honoré parmi eux comme un dieu et les pauvres l'adorèrent [3].

[1] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 542, fragm. 4, § 6. — *Chron. paschale*, *l. c.*, col. 148 BC. — *Georg. Hamart. chron.*, *l. c.*, col. 53 D. — La phrase « qui étaient appelés par ce nom jusqu'à ce jour » paraît le résultat d'une erreur de traduction. Il y avait probablement dans le texte ἐξ οὗ νόμος Πέρσαις.... Le traducteur a-t-il lu cette phrase deux fois, en confondant la première fois νόμος avec ὄνομα? Il n'est pas question, dans le texte du chapitre, de la fondation de Ninive mentionnée dans la rubrique. L'abréviateur a omis cette circonstance, sans doute parce qu'il la croyait superflue après le récit du chapitre VI.

[2] በእንተ ፡ ዘወጠነ ፡ ገቢረ ፡ ወርቅ ፡ ወአውፅአ ፡ ማዕድን ። Il faut probablement lire ኅምማዕድን ። ማዕድን ፡ est le mot arabe معدن.

[3] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 542, fragm. 6, § 5.

Chapitre x. De l'invention des armes de guerre.

Il fut un homme nommé Hephastos (ቀስጦስ ፡), qui régna en Égypte et qu'on éleva au rang des dieux. C'était un homme belliqueux et cruel. Les hommes croyaient qu'il savait découvrir les choses cachées [1]... Il fut le premier qui fabriqua des armes de fer pour le combat, [car jusqu'alors] on combattait avec des pierres [2]. Un jour, dans une expédition guerrière, il tomba de cheval et resta boiteux toute sa vie [3].

Chapitre xi. Du premier qui construisit un four et qui épousa deux femmes.

Méthusalem engendra Lamech, qui épousa deux femmes, Ada et Sella. Ada enfanta Qâbêl, et, après quelque temps, Tôbêl, qui travailla avec le marteau l'argent et le fer. Tôbêl, fils de Lamech, qui vécut avant le déluge, était orfèvre et maréchal, car il avait reçu la science de Dieu [4].

— *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 164 CD, 165 A. — Notre texte ne mentionne pas, non plus que les deux chroniques citées, le travail des mines.

[1] La suite de la phrase ne donne pas un sens satisfaisant : ወትሣሌ ፡ ንጥየ ፡ ዕብእ ፡ እምኀበ ፡ አልቦ ፡ ጽሙ ፡ ነዋሪ ፡ ሐሊን ። Je suppose que ces mots représentent un passage grec, dans lequel il était question de l'invention des travaux et de l'art de travailler le fer.

[2] Le texte est altéré : ወውእቱ ፡ ዘገብረ ፡ ቅድመ ፡ ንጥየ ፡ ዕብዕ ፡ ለተዋብእ ፡ በዘመነ ፡ ፀብዕ ፡ ወአዕባኑ ፡ ዘይትቃተሉ ፡ በሙ ፡ ሰብእ ። On lisait probablement dans le grec ὅς ὁ ποιήσας πρῶτος πόλεμον ἀνθρώποις, ce que le traducteur arabe, s'il ne s'est pas trompé, a pu rendre par وكان هذا يصنع للناس الحرب 3 ويكسروا بالحجارة.

[3] Comparez *Joann. Antioch.*, *fragm.*, *l. c.*, p. 543, fragm. 6, § 7. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 165 BC.

[4] On voit qu'il y avait dans le texte original un passage relatif à Méthusalem.

Chapitre XII. De la fondation d'Héliopolis.

Après Héphæstos (አቃይስ ፡), appelé Soleil, régna, en Égypte, son fils, nommé Soleil, comme son père. Il fonda la ville du Soleil (Héliopolis), qui renfermait les temples des principaux dieux et les tombeaux des rois. ወእምድኅረ ፡ አቃይስ ፡ ዘተሰምየ ፡ ፀሐይ ፡ ነግሠ ፡ በምስር ፡ ወልዱ ፡ ፀሐይ ፡ ዘተሰምየ ፡ ስመ ፡ [1] አቡሁ ። ውእቱ ፡ ዘሐነፃ ፡ ለሀገረ ፡ ፀሐይ ፡ በስሙ ። ወበውስቴታ ፡ ሀለዉ ፡ አብያተ ፡ አማልክት ፡ ዐቢያን ፡ ወሥጋ ፡ ነገሥትኒ ፡ ሀለዉ ፡ ኀቤሃ ።

Chapitre XIII. De la fondation des deux villes qui portaient le nom de Bousiris.

Un homme, nommé *Mâṭoûnâwîs*, qui vint après *Ayqâsbêrâ*, qui est Dionysos, fonda les deux villes appelées Bousiris, l'une dans la haute Égypte, l'autre dans le nord de l'Égypte. ወሀሎ ፡ ፩ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ማጡኖዊስ ፡ ዘመጽአ ፡ እምድኅረ ፡ አይቃስቤራ ፡ ዘትርጓሜ ፡ ስሙ ፡ ዲናስዮስ ፡ ሐነጸ ፡ ሀገረ ፡ በላዕላይ ፡ ግብጽ ፡ ዘትሰመይ ፡ ቡዲር ፡ ወለካልእታ ፡ ቡዲር ፡ በደቡብ ፡ ግብጽ ።

Chapitre XIV. De la fondation de la ville de Semnoud avec son temple.

Osiris, appelé par les Grecs Apollon, fonda la ville de Semnoud, et dans cette ville un grand temple. Et cette ville fut appelée Belphégor. ሱርስ ፡ ዘትርጓሜ ፡ ስሙ ፡ አብሎን ፡ ዘተሰምየ ፡ በኀበ ፡ ሐነፋውያን ፡ ውእቱ ፡ ሐነፃ ፡ ለሀገረ ፡ ሰምኑድ ፡ ወቤተ ፡ አማልክት ፡ ዐበይት ፡ ው

[1] Ms. ስመ ፡ ስመ ፡

ስቴቃ ። ወዛቲ ፡ ይእቲ ፡ ዋገር ፡ ሠትዕሙይ ፡ በብዓል ፡ ፈ
ጎር [1] ።

Chapitre xv. Des premiers, parmi les païens[2], qui proclamèrent la Trinité consubstantielle.

[3]. . . On proclama parmi les païens, d'après Hermès, que trois grandes puissances constituent le Dieu créateur (δημιουργός), et une seule divinité. Hermès était un grand sage parmi les païens. Il proclama la Trinité consubstantielle, source de la vie et domina trice de l'univers [4].

Chapitre xvi. De l'état primitif de l'Égypte. De la

[1] Comparez *Georg. Hamart. chronicon*, *l. c.*, col. 37 C. Le mot Belphégor paraît être le résultat d'un malentendu, et composé des deux noms de Bel et d'Agénor.

[2] Le mot ሕነፋውያን ፡, dans notre texte, désigne toujours les Grecs. Les passages parallèles des autres chroniques parlent ici des Égyptiens. Est-ce l'auteur ou le traducteur qui a changé cette attribution? Comme cette série de chapitres est consacrée à l'histoire des Égyptiens, dont le nom est toujours rendu par ግብጻውያን ፡ ou ዖስራውያን ፡, le mot ሕነፋውያን paraît être employé ici dans le sens de païens.

[3] Le commencement du chapitre est inintelligible : ተብህለ ፡ በመጽሐፈ ፡ ግብጻውያን ፡ ጠቢባን ፡ አብራጡስ ፡ በዝኩ ፡ ዘመን ፡ ዘውእቱ ፡ ጎርዮስ ፡ መፍርሀ ፡ በፍትሕ ፡ ዘዜነው ፡ ፀቱ ፡ . . . . Le traducteur arabe avait sans doute sous les yeux le passage relatif aux Scythes belliqueux, avec la citation d'Hérodote አብራጡስ ፡, que l'on trouve dans la Chronique pascale (col. 169 B, et dans Jean Malala (Migne, *Patrol. gr.*, t. XCVII, col. 92 B). En l'abrégeant sans le comprendre, et en le réunissant à la phrase suivante, il a écrit l'assemblage étrange de mots qu'on vient de lire.

[4] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 543, fragm. 6, § 19. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 169 C, 171 A. — *Joann. Malala chronogr.*, *l. c.*, col. 92 BC.

ville dans laquelle on commença à se servir de la charrue et à cultiver la terre.

La ville d'Égypte dans laquelle on commença à se servir de la charrue, à cultiver la terre et à semer du froment et d'autres graines, fut la ville la plus élevée du pays, qui était d'abord entièrement couvert par les eaux du Gehon (du Nil).

Chapitre XVII. De l'origine de l'impôt en Égypte et de l'arpentage des terres. De l'exécution du canal de Dîk.

Sésostris, qui régnait sur toute l'Égypte et les provinces voisines, commença à lever un impôt et à mesurer la terre. Ayant réuni beaucoup de captifs de tous les pays, il les conduisit en Égypte et les employa, ainsi que tous ses sujets astreints à payer l'impôt, à creuser la terre et à combler les marais d'Égypte, de sorte que les habitants purent planter et cultiver les terres arables, telles que le Saïd, la première province qui connut la culture. Puis il ordonna que l'on payât au roi un impôt et une redevance en fruits de la terre. Il fit aussi creuser un canal qui porte le nom de Dîk jusqu'à ce jour. ወሳሰጥራዎስ ፡ ዘ ነግሠ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ወአድያሚሃ ፡ ውእቱ ፡ ወጠነ ፡ ነሢአ ፡ ጸባሕት ፡ ወሰሬረ ፡ ምድር ። ወሰበ ፡ አስተጋ ብአ ፡ ምህርካ ፡ ዐቢየ ፡ ወሄዋ ፡ ብዙኃ ፡ አምነ ፡ ኵሉ ፡ ምድ ር ፤ ወአምዝ ፡ አስተጋቢአ ፡ አምጽአሙ ፡ ኀበ ፡ ምድረ ፡ ግ ብጽ ፡ ወለኵሉ ፡ ነፍስ ፡ ዘተሠልጠነ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ለነሢአ ፡ ጸባሕት ፡ ረሰዮሙ ፡ ይክርዩ ፡ ምድረ ፡ ወይምልኡ ፡ መሬተ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ማያተ ፡ ግብጽ ። ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ረከቡ ፡

ምክንያት ፡ ሰብአ ፡ ግብጽ ፡ ለተዒለ ፡ አትክልት ፡ ወለሐፈሰ ፡ ገፈሀት ፡ ከመ ፡ ምድረ ፡ ስዒድ ፡ ዘቀደሙት ፡ አእምሮ ፡ ግብረ ፡ ሐፈስ ። ወዓዲ ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ የሀቡ ፡ ጸዋሕተ ፡ ወአከለ ፡ ምድር ፡ ለንጉሥ ፡ በድልው ። ወከርየ ፡ ፈለግ ፡ ዘይሰመይ ፡ ጺክ ፡ አስከ ፡ ዮም [1] ። ።

Chapitre XVIII. Du dessechement des marais en Égypte, de la construction, sur le terrain gagné, de villes et de villages, et de l'etablissement de plantations.

Après Sésostris régna Sabacon, roi d'Éthiopie, pendant cinquante ans. Ce fut un roi philanthrope, qui ne voulait pas verser du sang[2]. Il établit, en Égypte, une loi d'après laquelle aucun criminel ne devait être mis à mort ni tourmenté; mais les coupables, chacun suivant son crime, furent forcés de travailler à combler les marais qui couvraient la terre. Par suite de ces travaux longtemps continués, les eaux du fleuve se retirèrent dans leur lit. On bâtit les villes sur des points élevés, de crainte des inondations; car avant le règne de Sésostris, avant que l'on eût creusé un lit au fleuve, les eaux couvraient la terre, et on n'avait pas encore réussi à combler entièrement les marais, à cause de la grande quantité d'eau. Sabacon, roi d'Éthiopie, s'appliqua à construire aux Égyptiens des habitations dans des endroits élevés. ወአምድኅሬሁ ፡ ነገሠ ፡ ሳዕለ ፡ ሀገረ ፡

[1] Comparez Diodore de Sicile, lib. I, cap. LVI, 1, 2; LVII, 1-3.

[2] Le texte éthiopien ajoute : *injustement*. Ce mot altère le sens de la phrase et appartient sans doute à l'un des deux traducteurs.

ግብጽ [1] ፡ ከዋኬን ፡ ንጉሠ ፡ ሀንድ ፡ ፯ ፡ ዓመተ ፡፡ ወከነ ፡ መ
ፍቀሬ ፡ ሰብአ ፡ ወኢይፈቅድ ፡ ክኒወ ፡ ደሞ ፡ በዓመፃ ፡፡ ወ
ውእቱ ፡ አንበረ ፡ ሕገ ፡ በምስር ፡ ከመዝ ፡ ዙሉ ፡ ዘይኤብስ ፡
ኢይሙት ፡ ወኢይሣይቅይዎሙ ፡፡ ባሕቱ ፡ ይሕየው ፡ ወዙሉ ፡
ዘይኤብስ ፡ ለለ፯፯ ፡ ከመ ፡ አበሳሁ ፡ አዘዘ ፡ ይኰስትሩ ፡ ምድ
ረ ፡ ወያስተጋብኡ ፡ መሬተ ፡ ወይደዩ ፡ ውስተ ፡ ባሕር ፡፡ ወሰበ ፡
ጐንደዩ ፡ በዝንቱ ፡ ምንዳቤ ፡ ወበዝዒዋዊ ፡ ርኅቁ ፡ ማያተ ፡
ፈለግ ፡ እምነ ፡ ምድር ፡፡ ወረሰዩ ፡ ሀገሮሙ ፡ መልዕልተ ፡ በ
እንተ ፡ ፍርሃተ ፡ ማያተ ፡ ከመ ፡ ኢይወጠሙ ፡፡ ወበመዋዕሊ
ሁ ፡ ቅድመ ፡ ለሳስጠትሪም ፡ ክኑ ፡ ማያት ፡ ያስጥሙ ፡ እምቅ
ድመ ፡ ይክርዩ ፡ ምድረ ፡ ለፈለግ ፡፡ ወዘገብሩሰ ፡ ወዲየ ፡ መ
ሬት ፡ ላዕለ ፡ ማይ ፡ ኢተፈጸመ ፡ ሎሙ ፡ ሥምረቶሙ ፡ በእ
ንተ ፡ ብዝኃ ፡ ውኂዘ ፡ ፈለግ ፡፡ ወከዋኪንሰ ፡ ንጉሠ ፡ ሀንድ ፡
ረሰየ ፡ ሎሙ ፡ ማኅደረ ፡ ኅበ ፡ መካን ፡ ልዑል ፡ በትግሀተ ፡
ልብ [2] ፡፡

Chapitre XIX. De la construction de trois pyramides, à Memphis [3].

Un homme nommé ፈአውንጂዩስ ፡ (Chéops?), pha-

[1] Ms. ሀገረ ፡ ሀገር ፡

[2] Comparez Diodore de Sicile, lib. I, cap. LXV, 3, 4.

[3] በእንተ ፡ ዘሐነፁ ፡ ሠላሳ ፡ ምስጋዳተ ፡ በሀገረ ፡ መኑፍ ፡፡ Le récit de ce chapitre est une rédaction un peu différente de la légende rapportée par Hérodote, lib. II, cap. CXXIV-CXXVI, relative à la construction de la grande pyramide de Chéops. — Le mot ምስጋድ ፡ signifie ordinairement un temple. Le traducteur a peut-être confondu اهرام, pyramides, avec احرام. Je n'ai pas hésité à traduire *trois* au lieu de ሠላሳ : *trente* (dans le texte, le chiffre *trente* ፴ est encore répété deux fois), d'abord parce qu'il s'agit ici des trois grandes pyramides, et parce que, une fois, vers la fin du chapitre, le texte porte ፫ ፡ ምስጋዳተ ፡. — Le nom du pharaon est altéré d'une façon si étrange, qu'il est difficile d'y reconnaître le nom de Chéops.

raon d'Egypte, ferma le temple des dieux et des autres idoles auxquelles les Egyptiens rendaient un culte divin. Ils sacrifiaient aussi aux démons[1]. Il construisit trois pyramides dans la ville de Memphis, et amena les Egyptiens à adorer le soleil. Il dépensa, pour payer les ouvriers, seize cents talents d'argent, sans compter leur nourriture en ail et en légumes, ainsi qu'on lit dans les inscriptions gravées sur les murs en langue égyptienne. Ayant dépensé tout l'impôt et tous les trésors du royaume, à cause du grand nombre des ouvriers, sans avoir pu terminer la construction, et étant réduit à une extrême pauvreté, il plaça sa fille, qui était fort belle et tourmentée par les excitations et séductions de Satan, dans un lieu où se rendaient les hommes débauchés. Se tenant dans l'obscurité avec tristesse, cette jeune fille se prostituait, et tous ceux qui voulaient jouir de ses faveurs devaient porter une grande pierre et l'ajouter à la construction. On dit qu'une telle pierre ne mesurait pas moins de trente pieds ou vingt coudées. C'est ainsi qu'ils construisirent l'une de ces trois pyramides pour l'amour de cette malheureuse fille.

[1] Dans le *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 216, je n'ai pas bien indiqué le sens de ce passage, dont voici le texte : ወከነ ፡ ፩ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ፈአውንኒ ፡ ዘስ ፡ ፈርአን ፡ ዘነግሠ ፡ በምስር ፡ ዓፀወ ፡ ቤተ ፡ አግልከት ፡ ወዘተርፉ ፡ ግዖታት ፡ ዘያመልከሙ ፡ ሰብአ ፡ ግብጽ ፡ ወይሠውሡ ፡ ለአጋንንት ። ወሐነፀ ፡ ፴ ፡ ምስጋዳተ ፡ በሀገረ ፡ መትፍ ፡ ወረሰዮሙ ፡ ለሰብአ ፡ ግብጽ ፡ ይሰግዱ ፡ ለፀሐይ ፡ .... Le mot ወዘተርፉ ፡ veut dire *les autres*, et la phrase ወይሠውሡ ፡ ለአጋንንት ፡, assez mal reliée à la période, doit être considérée comme une parenthèse.

Chapitre xx. De l'invention des vêtements de couleur.

Héraclès, philosophe de la ville de Tyr, inventa la fabrication de la soie et les vêtements de soie. Phœnix (ኩንስ ፡), roi de Tyr, le Cananéen, et tous les autres rois, ainsi que ses successeurs, en firent usage, et, pour se distinguer des autres hommes, portèrent des vêtements de pourpre [1]. Leurs prédécesseurs n'avaient que des habits de laine. Depuis cette époque, les rois et les princes (መኳንንት ፡) portent des vêtements de soie [2].

Chapitre xxi. De celui qui fit de belles statues et en fit des dieux; qui fonda les villes d'Icone et de Tarse, donna à l'Assyrie le nom de Perse, planta des arbres (*perséa*) en Égypte, et fit du soleil, de la lune, du feu et de l'eau des divinités.

Un homme, nommé Perseus (ኒሩስ ፡), rechercha le trône d'Assyrie, mais les fils de son oncle Ninus s'y opposèrent. En allant à Corinthe (ቆሮንቶስ ፡), il rencontra une jeune fille. Il la saisit par les cheveux et lui coupa la tête, et il porta, dans toutes ses

[1] ወከሉ ፡ ፍሉጣነ ፡ ወዕውቃነ ፡ ኢሞነ ፡ አሽከር ፡ .... አሽከር ፡, pour አሽቀር ፡, est le mot arabe اشقر.

[2] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 544, fragm. 6, § 16. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 161 CD. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 100 C, 101, 104 A. — *Georg. Hamart. chron.*, *l. c.*, col. 60. — Dans ces auteurs, il n'est question que de l'invention de la pourpre, non de la soie. Cependant, il est possible que Jean de Nikiou (et non seulement le traducteur) ait réellement parlé de la soie, qui était encore au vi^e siècle l'une des principales industries de Béryte et de Tyr (voyez Procope, *Hist. arc.*, cap. xxv).

expéditions, cette tête avec lui. Se tournant vers l'Assyrie, il fut attaqué par les Lycaoniens. Il les vainquit, en leur montrant la tête de Gorgone, la jeune fille magicienne. Puis il fonda la ville d'Icone, qui était auparavant un village nommé Amandra (መን ደር ፡), et y plaça sa statue avec la Gorgone. Il alla en Isaurie et en Cilicie, et triompha des habitants au moyen de la force magique qui était attachée à la tête de la Gorgone. Il donna le nom de Tarse à la ville de Cilicie nommée Andrasos (አንግርጳ ፡). Il se rendit ensuite en Assyrie[1], vainquit Sardanapale (ስርግ ፡ ፃብልሉን ፡), changea le nom d'Assyrie en Perse, et fit planter l'arbre appelé *persea*. « Et on plante ces arbres, en souvenir de son nom, encore aujourd'hui. » Le chapitre se termine par l'histoire de l'origine du culte du feu[2].

Chapitre XXII. De celui qui adorait comme divinité la lune et lui éleva des autels.

Inachus, de la race de Japhet, qui régnait du côté de l'occident, le premier roi d'Argos, honorait la lune. Il en fit une divinité et fonda une ville appelée Iopolis (ናዉሊስ ፡), du nom de la lune; car les habitants d'Argos, par mystère, donnent à la lune, « encore aujourd'hui, » le nom d'Io. Il construisit un temple, institua des sacrifices, y plaça une statue de la lune

[1] Ms. ሽም ፡, maintenu par la traduction au lieu de ስርያ ፡.
[2] Comparez *Jean. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 544, fragm. 6, 8 et 8. — *Chron. paschal.*, *l. c.*, col. 152-156. — *Joann. Malalae chronogr.*, *l. c.*, col. 105, 108, 109 A.

en argent, et y fit graver cette inscription : Ἰὼ μάκαιρα λαμπαδηφόρε (ዮም ፡ ካራ ፡ ዘበትርጓሜሁ ፡ ብሂል ፡ ምሉእ ፡ ማኅቶት ፡፡) [1].

Chapitre XXIII. De celui qui donna leur nom aux Ioniens; de celui qui fonda Tyr, et de celui qui donna des noms à Canaan, à la Syrie et à la Cilicie.

Libya (ሉንያስ ፡), fille de Picus et de ቀሉንያ ፡ (?), était la femme de Poseidon (ቡሲጦን ፡), qui régnait dans le midi, et qui nomma son pays, d'après le nom de sa femme, Libya. Elle lui donna des enfants : Poseidon, Libyus et Agénor, . . . en Canaan [2]. Celui-ci prit une femme du nom de Tyr (ጺሩ ፡), et fonda une ville, qu'il appela, du nom de sa femme, Tyr (ጺይ ሩስ ፡ ኧንተ ፡ ይእቲ ፡ ጢሮስ ፡). Il en eut trois fils, chefs illustres, Syrus (ኦውሩን ፡ Europe?), Cilix et Phœnix (ቀብኒክስ ፡), qui introduisit l'usage des vêtements de soie. En mourant, il partagea le pays entre ses trois fils, etc. [3].

Chapitre XXIV. De celui qui donna des noms aux villes de ኦርያ ፡ (Europe), et qui fonda la ville de Gortyna (ቅርጣግና ፡).

[1] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 544, fragm. 6, § 14. — *Chronicon paschale, l. c.*, col. 157 AB. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 96-97.

[2] Il y a évidemment, en cet endroit, une lacune. Le texte original portait probablement : Ces derniers se rendirent en Canaan.

[3] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 544, fragm. 6, § 15. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 160 BC. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 97 B.

Il fut un homme, nommé Taurus (ጠራስ ፡), qui régnait en Crète. Il attaqua Tyr, vers le coucher du soleil, et s'empara de la ville. Il prit un grand butin et saccagea plusieurs villes; et, à cette occasion, il enleva Europe et en fit sa femme. De retour à Tarse et en Crète, il appela ce pays du nom de sa femme et fonda une ville qu'il nomma Gortyna (ፕርጣና ፡), du nom de sa mère. Il était de la famille de Picus[1].

Chapitre XXV. Du premier qui enferma les pieds d'un homme dans des ais de bois.

Laïus (ላይስ ፡) fit crucifier son fils Œdipe (ወይፍ ፡), qui avait eu commerce avec sa mère[2].

Chapitre XXVI. Du premier qui construisit des autels aux idoles et leur rendit un culte divin.

Il s'agit de la légende de Saruch[3].

Chapitre XXVII. De Melchisédec le prêtre, qui fonda Sidon et Sion[4], appelée Salem. De l'origine du nom des Hebreux.

[1] Comparez *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 160 CD et 161 A. — *Joann. Malala chronogr.*, *l. c.*, col. 97 C, 100 A. — La dernière phrase renferme probablement une erreur. Il était dit, sans doute, dans le texte grec, que Gortyna était de la famille de Picus.

[2] Voyez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 545, fragm. 8. — *Joannis Malala chronogr.*, *l. c.*, col. 124 AB. — Le chapitre ne donne qu'un texte tronqué du récit.

[3] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 545, fragm. 8, § 1; p. 546, fragm. 9. — *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 172 C. — *Joann. Malala chronogr.*, *l. c.*, col. 128 C.

[4] On voit par le texte qu'il y a une erreur dans le titre et que la rubrique a été ajoutée par le traducteur arabe.

Melchisédec était, parmi les gentils, adorateur de Dieu et voué à la chasteté. L'Écriture sainte ne mentionne ni son père, ni sa mère, parce qu'il n'était pas de la race d'Abraham. Il rejeta les dieux de son père et se fit prêtre du Dieu vivant[1]... « Il régna donc sur Canaan et fonda sur le Golgotha, qui est appelé Sion, une ville nommée Salem, nom qui signifie, dans la langue des Hébreux, ville de la paix. Il y régna cent treize ans, et mourut dans sa chasteté et sa justice, ainsi que l'a écrit le savant Josèphe, l'auteur de l'histoire, au commencement de son ouvrage, c'est-à-dire

[1] Voici un exemple de la manière dont la version éthiopienne rend parfois le sens de l'original. On lit dans notre texte : **ወሰበ ፡ ወፅአ ፡ እምነገደ ፡ ሴዱ ፡ ወልደ ፡ ንጉሠ ፡ ምስር ፡ ወኖባ ፡ ዘንተ ፡ ዘይቤሉ ፡ በእንቲአሁ ፡ ምስራውያን ። እስመ ፡ መልከ ፡ ጼዴቅ ፡ ብሂል ፡ ንጉሠ ፡ ጽድቅ ። እስመ ፡ ውእቱ ፡ ካህን ፡ ንግሠ ፡** (*sic*) **ላዕለ ፡ ከነአን ፡ ውእቱ ፡ እምዘመድ ፡ ጽኑዕ ። ወምስራውያን ፡ ይሰምይዎ ፡ ከመዝ ፡ በእንተ ፡ ከነአናውያን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሀገረ ፡ ፍልስጥኤም ፡ እስከ ፡ ይእዜ ። ወሰበ ፡ ተዋብአሙ ፡ ተቀንዩ ፡ ሎቱ ። ወሰበ ፡ አሥመርዎ ፡ ኀደረ ፡ ውስቴታ ፡ ሐነፀ ፡ ሀገረ ፡ ወሰመያ ፡ በስሙ ፡ ሳይዳ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ፡ ትትኤለቍ ፡ በከነአን ፡ እስመ ፡ አቡሁ ፡ ለመልከ ፡ ጼዴቅ ፡ በእንተ ፡ ዘወፅአ ፡ እምሳይዳ ፡ አእመርኑ ፡ ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ልደቱ ፡ ወከነ ፡ አቡሁ ፡ መምለኬ ፡ ጣዖት ፡ ወእሙኑ** (?). Le texte grec de Jean de Nikiou était évidemment très-rapproché de celui que donne Jean Malala, où on lit : *Ἐν δὲ τοῖς χρόνοις τοῦ Ἀβραὰμ ἦν καὶ ὁ Μελχισεδὲκ ἀνὴρ Θεοσεβὴς, ἐθνικὸς, καταγόμενος ἐκ τοῦ γένους Σίδου, υἱοῦ Αἰγύπτου, βασιλέως τῆς Λιβύης χώρας· ἐξ οὗ Αἰγύπτιοι κέκληνται. Ὅστις Σίδος ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἐπελθὼν παρέλαβε τὴν χώραν τῶν λεγομένων Χαναναίων ἐθνικῶν, τοῦτ' ἔστι τὴν νῦν λεγομένην Παλαιστίνην. Καὶ ὑποτάξας αὐτὴν ᾤκησεν ἐκεῖ ἐν αὐτῇ· καὶ κτίζει πόλιν, ἣν ἐκάλεσε Σιδόνα εἰς ὄνομα ἴδιον, ἥτις νῦν ἔστιν ὑπὸ τὴν Φοινίκην χώραν. Καὶ λοιπὸν ἐκ τοῦ γένους τοῦ Σίδου κατήχθη ὁ Μέλχι, ὁ πατὴρ τοῦ Σεδὲκ, γενόμενος ἱερεὺς καὶ βασιλεὺς ἐπεκλήθη Μελχισεδὲκ . . . . .*

de l'Histoire des juifs. Il fut le premier à offrir au Dieu du ciel des sacrifices non sanglants, du pain et du vin, symbole des saints mystères de Notre-Seigneur Jesus-Christ. » La fin du chapitre traite du nom des Hebreux. Ce nom vient d'Eber, lequel, lors de la confusion des langues, garda seul le langage des anges, celui que parla Adam, dans sa pureté et son intégrité [1].

Chapitre xxviii. De l'invention des lettres grecques [2].

Il fut un homme, nommé Hesiode (**አንስተርጣስ** ፡ [3]), descendant de Japhet, fils de Noé, qui inventa les lettres grecques et les enseigna (aux Grecs). On dit que, du temps des rois de la terre, il y avait en Lydie un philosophe, descendant des géants de la race de Japhet, nommé Endymion [4], lequel implora la

[1] Comparez *Joannis Malalae chronogr.*, *l. c.*, col. 133 AB. — *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 546, fragm. 11. — *Chronicon paschale*, *l. c.*, col. 177. — *Georg. Hamart. chronogr.*, *l. c.*, col. 158 et suiv.

[2] Le titre éthiopien ne donne pas une idée exacte du contenu du chapitre. Cette négligence se trouve dans beaucoup d'autres rubriques. Nous en avons fait la remarque ci-dessus.

[3] Pour reconnaître dans ce mot le nom d'Hesiode, il faut se représenter le groupe de lettres arabes اسيودس.

[4] Voici le texte du passage : **ተብሀለ ፡ እስሙ ፡ ውእቱ ፡ ክነ ፡ በዘመነ ፡ ነገሥተ ፡ ምድር ፡ ወነበረ ፡ ኀብ ፡ ሊድያ ፡ እስሙ ፡ ውእቱ ፡ ክነ ፡ ፍልሱፍ ፡ እምደቂቀ ፡ ያርብሐዊያን ፡ እምነገደ ፡ ያፈት ፡ ዘስሙ ፡ አንዲምያኖስ ።** A part la répétition, peut-être fortuite, des mots **እስሙ ፡ ውእቱ ፡ ክነ ፡**, la rédaction de cette phrase montre clairement que l'auteur de la version éthiopienne ne maniait pas bien la langue ghecz. J'ignore le sens des mots **ነገሥ**

Lune mystérieusement (*μυσ]ικὰς εὐχὰς λέγων*), et qu'il apprit d'elle, dans une vision, le nom de Dieu. Or, l'ayant entendu, il expira sur-le-champ. Son corps est conservé en Lydie, et tous le voient chaque année, lorsqu'on ouvre son tombeau [1].

Chapitre XXIX. Du déluge dans l'Attique (ዲክ ፡, እንዲክ ፡), du temps de Josué, fils de Navé, sous le règne d'Ogygès (ዓውዲክጡን ፡). Le pays fut changé en désert et resta inhabité « pendant deux cent sept ans, comme l'écrit Africanus dans sa chronique (ፈርክያኑስ ፡ በመጽሐፈ ፡ አዝማን ፡) [2]. »

Le chapitre XXX contient le récit de la sortie des Israélites d'Égypte et de la mort des Égyptiens dans les flots de la mer Rouge.

« Le pharaon Pétissonius, qui est Amosis, roi d'Égypte (ባዲላንዩስ ፡ ዘውእቱ ፡ አሙስዩስ ፡ ፈርዖን ፡ ንጉሠ ፡ ምስር ፡) [3], régna à l'aide du livre des magiciens Ianès

ተ ፡ ምድር ፡ « les rois de la terre ». Dans le texte grec correspondant de Jean Malala, on lit *ἐν δὲ τοῖς χρόνοις τῶν βασιλέων τῶν προγεγραμμένων* . . . .; car, entre l'histoire d'Hésiod eet celle d'Endymion, il y est question des rois d'Égypte de la race de Cham, depuis *Pharao* ou Naracho, et de l'histoire de Joseph.

[1] Voy. *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 136 B, 137 BC. — *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 546, fragm. 11, § 4.

[2] Voyez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 140 A. — *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 547, fragm. 13, § 1.

[3] Dans la chronique de Jean Malala (*l. c.*, col. 140 C) on lit : *Πετισσώνιος, ὁ κωμῳδὸς Φαραώ*. Le mot *κομῳδός* est évidemment une faute (voyez les observations de Rich. Bentley sur ce passage, à la suite du texte de Malala, *l. c.*, col. 749, et la correction proposée par lui : *Πετισσώνιος, ὁ τῷ Μωσεῖ Φαραώ*). — La leçon de

et Iambrès . . . » Après la mention des miracles accomplis par Moïse, suit le récit tronqué de la consultation, par Petissonius, de l'oracle de Memphis et la réponse de la Pythie[1]. Le pharaon fit graver cet oracle, proclamant la grandeur et la puissance de Dieu, sur des tables de pierre qui furent déposées dans le temple, près du Nilomètre[2]. L'auteur dit que

notre texte est très probablement la leçon primitive. Le nom d'Amosios ou d'Amosis paraît être le même que celui du pharaon de la 18e dynastie de Manéthon, Tethmosis ou Sethmosis, qui expulsa les pasteurs. — Georges Cédrénus (*Patrol. graeca*, t. CXXI, col. 116), voulant corriger le passage de Jean Malala, écrit : Πετισσούσιος ὁ καὶ Φαραώ.

[1] Ce récit se trouve dans la chronographie de Jean Malala (*l. c.*, col. 144 B) : Ὁ δὲ Πετισσούσιος Φαραὼ βασιλεὺς οὕτως ἀπελθὼν ἐν τῷ Μεμφῖ εἰς τὸ μαντεῖον τὸ περιβόητον· καὶ θυσίας θυσίαν ἐπερώτα τὴν Πυθίαν λέγων· Σαφήνισόν μοι τίς εἶναι θεὸς ὑμῶν καὶ μέγας θεὸς τοῦ Ἰσραήλ. Καὶ ἔλεγεν αὐτῷ χρησμῶν οὕτως· Ἐγώ, καὶ οὐρανὸς μεγάλου ἐστὶν καὶ φωνῶν . . . . . Ce qui, dans notre texte, est traduit ainsi : እስሙ ፡ ውእቱ ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ ፍኖተ ፡ ግእዎ ፡ ራን ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ በመኑፍ ። ወእመረ ፡ ራእየ ፡ ወዎፃ ፡ መ ሥዋዕተ ፡ ወሰበ ፡ ተስእሎ ፡ ፩ ፡ እምዕብራውያን ፡ ለተኒኑስ ፡ ግእዎር ፡ ዘሀሉ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ፡ ዘኢይመውት ፡ ቀዳማዊ ፡ እስመ ፡ ሰማያት ፡ ይርዕዳ ፡ እምኔሁ ፡ . . . .

[2] Jean Malala dit : ἐν τῷ ἱερῷ Μέμφει ὅθεν ὁ Νεῖλος φανερῶς φανέστατα. Je crois que la traite de Jean de Nikiou est plus correct : ወዲ ሳንሮስሰ ፡ ጸሐፉ ፡ ለዛቲ ፡ ራእይ ፡ በውስተ ፡ ሰሱዳ ፡ ወእንበራ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ እግልክት ፡ ወበመካነ ፡ መስፈርተ ፡ ግይ ፡ ዘየ እምሩ ፡ ዐቅ ፡ ባሕረኒል ። Cette phrase est suivie d'un passage dont je n'ai pas complètement saisi le sens : ይደሉ ፡ ከመ ፡ ናይድ ዕ ፡ በእንተ ፡ ጊዜያተ ፡ ንስቲተ ፡ ቤተ ፡ እግልክት ፡ እስከ ፡ ይ ከውን ፡ ወኢተሰብረ ፡ ሰሱዳ ፡ በውስተ ፡ ምስር ፡ በባሕቲታ ፡ ዳእሙ ፡ እስከ ፡ መትሕተ ፡ መሠረተ ፡ አብያተ ፡ ጣዖት ፡ ወኢ ከህለ ፡ ሙኑሂ ፡ ያቅሞ ፡ ቤተ ፡ እግልክት ፡ ዘመኑፍ ። ዳእሙ ፡ በሥልጣነ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ተነሥቱ ፡ ሠሉ ፡ አብያተ ፡ እግልክት ። (fol. 70 r°).

les trésors emportés par les Israélites étaient la juste rétribution de leur travail. Ceux des Égyptiens qui n'avaient pas péri avec le pharaon dans la mer Rouge s'adonnèrent au culte des démons et des fausses divinités. « Les uns adoraient le lotus (?) [1], d'autres le bœuf ou le chien, le mulet, l'âne, le lion, le poisson, le crocodile ou le poireau. Beaucoup d'autres personnifièrent les villes d'Égypte et les appelèrent du nom de leurs divinités; ils rendirent un culte aux villes de Bousiris, de Memphis, de Semnoud [2]. . . »

Chapitre XXXI. Du changement du nom de la ville d'Absâï (Pschati), en Nikious, et du changement du cours du fleuve qui coulait à l'orient et qui, maintenant, coule à l'occident de la ville.

ወበይእቲ ፡ ዘመን ፡ ዘአቅደመ ፡ ነጊሥ ፡ በምስር ፡ እንዘ ፡ ይትቀነዩ ፡ ለጣዖት ፡ ወከመ ፡ እልክቱ ፡ ዘቀደመ ፡ ግዘርሙ ፡ ወለሀገር ፡ እምርት ፡ አብሳይ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ነቂዩስ ። ወለን ጉሥሰ ፡ ይሰመይ ፡ አብሩሱቢዳ ፡ ዘፍክሬ ፡ ከሙ ፡ መፍቀሬ ፡ አማልክት ፡ ዘውእቶሙ ፡ ሠላስ ፡ ገጻት ። ወውእቱ ፡ ሀሎ ፡ በሐይቀ ፡ ባሕር ፡ ምዕራባዊ ። ወከነ ፡ ይፃባእ ፡ በሱሉ ፡ ጊዜ ፡ ምስለ ፡ በርበር ፡ እለ ፡ ይመጽኡ ፡ እም ፡ ጌ ፡ አህጉር ፡ እለ ፡ ይሰመዩ ፡ ረፃናውያን ። ወሰበ ፡ መጽኡ ፡ እልክቱ ፡ በሞጥፃ ፡

[1] ለዕብራይ ፡ . Ce serait le mot arabe عُبْرِىّ .

[2] . . . . ወሰገዱ ፡ ለሕንፃ ፡ ቢሱር ፡ ወመኑፍ ፡ ወሰምኑድ ፡ ወ ሳሕረይጅት ፡ ወእለና ፡ ወለዕፅ ፡ ወለሐርገጽ ፡ ወለሕንፃ ፡ አህ ጉራት ፡ ብዙኃት ፡ እምለክዎሙ ፡ ወለዓውሎሂ ፡ ኅቡረ ። Je ne saurais dire quelles sont les villes désignées par les mots qui suivent le nom de Semnoud, ni si les mots ወለዕፅ ፡ ወለሐርገጽ ፡ doivent être entendus dans leur sens appellatif ou comme noms des villes Chenopolis (?) et Crocodilopolis.

መፀብዕዎሙ ፡ ሰብእ ፡ ሀገር ፡ በኀይል ፡ ወተተሉ ፡ እምእሙሙ ፡ ብዙኀ ። ወበእንተ ፡ አሠንዮቱ ፡ ዝንቱ ፡ መዊእ ፡ ኢመጽኡ ፡ ጻግመ ፡ ኀብ ፡ ሀገር ፡ እምድኅረ ፡ ዘመን ፡ ብዙኀ ፡ በሥምረተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘገብረ ፡ ኵሎ ፡ እምኀበ ፡ ኢሀልዎ ፡ ሀበ ፡ ሀልዎ ፡ በሥልጣነ ፡ መለከቱ ፡ ጽኑዕ ፡ በኵሉ ፡ ግብር ። ወላ ፈለገ ፡ ዓቢይ ፡ ዘምስር ፡ ይሰመይዎ ፡ ሐነቶውያን ፡ አክፊሱሩ ፤ ወዘመጽሐፍ ፡ ዘውእቱ ፡ እስትፋኀሰ ፡ (lisez : እስተንፈሰ ፡) እግዚአብሔር ፡ ይሰመይ ፡ ግዮን ፤ ወከነ ፡ ዝንቱ ፡ ፈለገ ፡ በምሥራቀ ፡ ሀገር ፡ ወፈለሰ ፡ ኀበ ፡ ምዕራበ ፡ ሀገር ፡ እምነ ፡ ምሥራቅ ። መከነት ፡ ይእቲ ፡ ሀገር ፡ ከመ ፡ ደሴት ፡ በግእስ ለ ፡ ባሕር ፡ ከመ ፡ ተከለ ፡ ዕፅ ፡ ዘይሰመይ ፡ አክርያስ ፡ ዘውእቱ ፡ እልአስ ። « En ce temps de l'ancien règne, en Égypte, lorsque les habitants étaient adonnés au culte des idoles et des autres objets précédemment mentionnés, on rendit aussi un culte à la célèbre ville d'Alsâi, qui est Nikious. Le roi (de cette ville) s'appela Prosopitès (Προσωπίτης), c'est-à-dire aimant les divinités à trois figures. Il résidait sur les bords de la mer occidentale, et guerroyait toujours contre les barbares qui venaient des cinq villes et qui s'appelaient Ratânâwyân. Or (une fois), lorsque ceux-ci firent une attaque furieuse, les habitants de la ville les combattirent courageusement et en tuèrent un grand nombre. A la suite de cette victoire, ils ne renouvelèrent plus, pendant longtemps, l'attaque de la ville, grâce à Dieu, qui a produit de la non-existence à l'existence toutes choses par l'effet de sa divinité toute-puissante. Quant au grand fleuve d'Égypte, que les Grecs appellent Akrisoûrû (Χρυσορρόας) et qui, dans le livre inspiré par Dieu, est nommé Gheyôn, il coula

lait (primitivement) à l'orient de la ville; puis il quitta son lit à l'orient de la ville et coula à l'occident, de sorte que la ville devint comme une île (Προσωπῖτις νῆσος) au milieu de la mer, et que l'on put planter l'arbre appelé *akryâs* (μυρσίνη ἀγρία?), qui est le myrte (አልአስ ፡ = الآس)[1]. »

Chapitre XXXII. De la fondation de Jérusalem, du changement de son nom et de la construction du temple.

Jérusalem, fondée par Melchisédec, fut au pouvoir

[1] Ce chapitre, malheureusement abrégé par le traducteur (car il n'est pas question dans le texte du changement, mentionné dans la rubrique, du nom de la ville de Pschati en *Nikiou*, nom que l'auteur avait probablement dérivé de νίκη), est particulièrement intéressant, parce qu'il provient évidemment d'une tradition locale. Mais ce récit présente plusieurs difficultés que je me bornerai à signaler. Le nom du roi ou nomarque est l'appellation même du nome prosopotite, dont le symbole divin, sur les monnaies, est l'Hercule-Harpocrate à cornes de bélier, avec les attributs du sceptre, de la massue et de l'hirondelle (voyez Brugsch, *Die Geographie des alten Aegyptens*, p. 142, et l'ouvrage de M. Parthey qui y est cité). D'autre part, c'est Horus qui est qualifié dieu de ce nome (voyez J. de Rougé, *Monnaies des nomes*, p. 51). Horus, victorieux de Typhon ou Set, rappelant aussi la triade Osiris-Isis-Horus, serait la base mythologique du récit de notre chronique. Quant aux Raṭânâwyân, il nous paraît difficile de ne point reconnaître dans ce nom les Retennou ou habitants de la Syrie. Mais nous ne saurions dire quelle est la Pentapolis dont veut parler l'auteur. S'agit-il de la Pentapolis de la Cyrénaïque, ou des cinq villes principales des Philistins (voyez Josèphe, *Antiq.*, VI, 1), des cinq villes de la confédération du Jourdain, ou de cinq villes de l'Égypte du nord : Kharbeta, San, Basta, Belka et Senhour (voyez ci-après chapitres CV et suivants)? Nous sommes porté à croire que Jean de Nikiou a pensé à la Pentapolis d'Égypte.

des Cananéens, Josué, fils de Navé, après la conquête de la Palestine, changea le nom de Jerusalem en Iébus (ሕያቡስ ፡). Il résida dans la ville de Sichem, qu'il appela Neapolis [1], nom qu'elle porte « jusqu'à présent. » Puis, du temps des rois « sages », David et Salomon, dont l'un prépara et l'autre exécuta la construction du temple, la ville de Jerusalem fut nommée « ville sainte. »

Chapitre XXXIII. De celui qui commença à exercer une industrie manuelle.

« Du temps des Juges, il y eut parmi les Grecs un Juge nommé Baynoûdes (ባይኑድስ ፡), dont la vue avait une force centuple, et qui voyait au loin et mieux que tous les hommes. C'est lui qui inventa en Occident toute sorte de métiers manuels [2]. »

Chapitre XXXIV. De celui qui inventa et communiqua aux hommes l'écriture; de celui qui inventa l'instruction (ተመርኖ ፡?), et de celui qui expliqua les vers gravés sur une table de pierre.

« Prométhée et Épiméthée (አብሬጢቶስ ፡ ወፕሮቲዩስ ፡) trouvèrent une table de pierre, contenant une inscription gravée dans les temps anciens. Élie le prophète expliqua ces vers, et les Grecs disent que ce

[1] Comparez Joann. Malalae chronogr., l. c., col. 148 AB.

[2] Comparez Joann. Mal. chronogr., l. c., col. 148 C. On ne voit pas par quel genre de malentendu le nom d'Argos a pu être changé en ባይኑድስ ፡. Il est possible que ce soit l'attribut d'Argos : ὁ πανόπτης.

fut là la cause pour laquelle il monta au ciel, et ce qui était dans le ciel fut dans son cœur. Deucalion aussi écrivit des descriptions et l'histoire de ce qui arriva du temps du déluge, et les choses extraordinaires (ከፍላተ ፡ ወዜና ፡ ዘኮኑ ፡ ኆመ ፡ መዋዕለ ፡ አይኅ ፡ ወመንክራቲሁ ፡፡)[1]. »

Chapitre xxxv. De celui qui établit la loi du mariage et qui introduisit l'usage des repas.

« Après le déluge dans l'Attique, le gouvernement passa aux Athéniens. Il y régna un homme nommé Elwâṭes (ኤልዋጥስ ፡), qui établit les repas comme une loi. Il fut aussi le premier à prescrire à tous les

[1] Il me semble que le contenu de ce chapitre a pour base un passage grec altéré ou mal compris dont la chronique de Jean Malala nous a conservé le véritable texte (*l. c.*, col. 148 BC) : *Ἐν δὲ τοῖς τούτων χρόνοις ἦν παρ' Ἕλλησιν ὁ Προμηθεὺς, καὶ ὁ Ἐπιμηθεὺς, καὶ ὁ Ἄτλας, καὶ ὁ πανόπτης Ἄργος, ὃν ἑκατοντόφθαλμον ἐκάλουν διὰ τὸ περίβλεπτον εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ γοργὸν, καὶ Δευκαλίων, ὁ υἱὸς Ἕλληνος τοῦ Πίκου. Ὁ δὲ Ἄργος αὐτὸς εὗρε τὴν τεχνικὴν ἐπὶ τὰ δυτικὰ μέρη· ὁ δὲ Ἄτλας ἡρμήνευσε τὴν ἀστρονομίαν· διὰ τοῦτο λέγουσιν ὅτι τὸν οὐρανὸν βαστάζει, διότι τὰ οὐρανοῦ ἔχει ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Ὁ δὲ Προμηθεὺς τὴν γραμματικὴν ἐξεῦρε φιλοσοφίαν· περὶ οὗ λέγουσιν ὅτι ἀνθρώπους ἐπλαττε, καθ' ὃ ἰδιώτας ὄντας ἐποίησεν ἐπιγινώσκειν διὰ φιλοσοφίας καὶ τῷ πρώην χρόνῳ εἰδέναι τὰ συμβάντα· ὁ δὲ Ἐπιμηθεὺς τὴν μουσικὴν ἐξεῦρεν· ὁ δὲ Δευκαλίων τὰ τοῦ καταλυσμοῦ τοῦ μερικοῦ ἐξέθετο, καθὼς Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ὁ σοφώτατος συνεγράψατο.* — Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 547, fragm. 13, § 4. — Et d'abord il est clair que le mot *Ἕλληνος* a donné lieu à l'introduction, dans ce récit, du prophète Élie. Mais pour expliquer une si étrange altération du sens de l'épisode, on serait tenté de supposer que le traducteur n'avait sous les yeux que les mots *Προμηθεύς*, *Ἐπιμηθεύς*, *Ἕλληνος*, *εὗρε*, *ἡρμήνευσε*, *οὐρανον*, et qu'il a brodé son histoire sur ce canevas.

hommes d'épouser des jeunes filles vierges qu'ils devaient appeler épouses[1]. . . . »

Chapitre XXXVI. Du premier parmi les Grecs qui crut à la Trinité.

« En ce temps vécut Orphée, de Thrace, le lyrique d'Odryse (ወበውስቱ ፡ ሙዋዕል ፡ ክኑ ፡ እርፋስ ፡ ዜተ ፡ ረ ዙስ ፡ እንላፊኩስ ፡ በተርሲስ ፡), qui était appelé, chez les Grecs, un grand sage. Il leur composa l'ouvrage nommé *Théogonie*. . . ., ainsi que rapporte Timothée le chronographe. [Orphée] disait qu'à l'origine fut la sainte Trinité consubstantielle, créatrice de toute chose. » . . . እንበረ ፡ ጵጡ ፡ እንተ ፡ ትሰመይ ፡ አውጋንያ ፡ ዝኒ ፡ ፍካሬሁ ፡ በኀቤሆሙ ፡ መስተጋድል ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘዜነዎሙ ፡ ጢማቴዎስ ፡ ጸሐፊ ፡ (*sic*) አዝማናት ፡ ይቤ ፡ እምት ድመ ፡ ዙሱ ፡ አዝማን ፡ ሀሉ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ዕሩይ ፡ በሕ ፡ መለከት ፡ ፈጣሪ ፡ ዙሉ ፡ ። »

Nous devons nous borner à indiquer brièvement le contenu des chapitres suivants (XXXVII à XL), donnant la suite de cette série de récits relatifs à l'histoire ancienne et mythologique : l'histoire de l'invention de la médecine par les philosophes d'Athènes[2],

[1] C'est l'histoire de Cécrops ክሮክንስ ፡. Voyez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 149 BC., 152 A. — *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 547, fragm. 13, § 5.

[2] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 547, fragm. 15, § 7; p. 548, fragm. 15. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 152 BC., 156 CD.

[3] Il n'est pas question d'Esculape dans ce chapitre.

— de la première construction de bains et d'écoles[1] par les démons qui étaient au service de Salomon; — l'histoire de Marsyas, philosophe en Phrygie (አፍራቅያ ፡), qui jouait des instruments à vent et qui, après avoir rendu les hommes sourds, se proclama dieu, fut frappé de démence et se jeta dans le fleuve[2]; — l'histoire des Argonautes (ወቢዝኩ ፡ መዋዕል ፡ ዓዲ ፡ ክነ ፡ ሕርቃል ፡ አይኑር ፡ [ὁ ἥρως?] ወሰብኦ ፡ ሉንያ ፡ ተራድ ፡ ኢዎሙ ፡ ለኖትያት ፡ ኢለ ፡ ሀለዉ ፡ ምስሌሁ ፡ ፡), de l'oracle d'Apollon proclamant la Trinité et l'incarnation de Dieu, et de la consécration du sanctuaire de Rhéa, de Cyzique, à la sainte Vierge, par l'empereur Zénon[3]; — de l'apparition de l'archange Michel aux Argonautes et de la construction du Sosthénium que Constantin consacra plus tard à S. Michel[4]; — des clous de la sainte Croix et de l'usage qu'en fit l'empereur Constantin; — de l'origine des noms d'Achaïe et de Laconie[5]; — de Pélops et du Péloponèse[6]; —

[1] መክነ ፡ ምንባባት ፡ ወትምህርት ፡

[2] Comparez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 156 D. 157 A. — *Georg. Cedreni compend.*, *l. c.*, col. 181 A.

[3] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 548, fragm. 15, § 1. — *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 157 BC. — *Georg. Cedr. comp. l. c.*, col. 241 D, 244 AB.

[4] Comparez *Joannis Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 548, fragm. 15, § 2. — *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 160 ABC. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 244 BC.

[5] Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 549, fragm. 20. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 164 AB. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 245 A.

[6] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 168 A. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 245 D.

d'Ilion, de la Phrygie et de Priam [1]; — de l'invention de la musique et des instruments de musique par Palamède [2]; — de la mort de Priam et de sa famille, et de l'origine du nom d'Asie [3]; — de la fondation de Palmyre par Salomon, à l'endroit où David avait tué Goliath, et de sa destruction par Nabuchodonosor [4]; — de la prise de Tyr par le même conquérant; — du tabernacle contenant les tables de la loi, la verge d'Aaron, la manne et le morceau du roc qui a été

[1] C'est le chapitre XLV. En voici le texte : ወከነ ፡ ፮ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ቢላዎን ፡ ውእቱ ፡ (ስመ ፡) ለሀገረ ፡ ፈርግ ፡ በስሙ ፡ ወአብርሃሙኑስ ፡ ሐነፃ ፡ ለሀገረ ፡ መልኪቢኑን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ እፍራቅያ ፡ በውስተ ፡ አስበርሙቢሊስ ፡ ዘሀገረ ፡ አይላልስ ፡ አመ ፡ መጽአ ፡ ሀየ ። Nous ne savons pas sur quel passage grec peut reposer cette traduction.

[2] Parmi les différentes inventions (les jeux, plusieurs lettres de l'alphabet, le zodiaque, l'astrologie, etc.) attribuées à Palamède, les auteurs grecs ne mentionnent pas la musique.

[3] J'ai donné le texte de ce chapitre dans le *Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 229. Je pense que les phrases dépourvues de sens que présente notre manuscrit ont pour base, dans leur première partie, un passage grec semblable à celui qu'on lit dans la chronique de Jean Malala, *l. c.*, col. 200 A (. . . . *ἐπιστάντες τῇ χώρᾳ τῶν Φρυγῶν ἐξεπόρθουν τὰ αὐτῶν βασίλεια . . . . παραλάβοντες Πρίαμον βασιλέα καὶ φονεύσαντες αὐτὸν καὶ Ἑκάβην βασίλισσαν τοὺς δὲ αὐτῶν παῖδας αἰχμαλώτους εἰλήφοτες καὶ πάντα τὰ βασίλεια διαρπασάντες ἀπεστράφεν* . . . . La seconde partie du chapitre paraît être un fragment de l'histoire du *palladium* (*ibid.*, col. 200 B) : *Τῶν δὲ αὐτῶν Ἑλλήνων ἔδοξε τὴν Τροίαν βασιλεῖ μέλλοντι αἱρεῖν τὴν πόλιν Ἀσίαν τε φιλόνικον καὶ τολμήσαντα. Καὶ ἀπὸ αἰχμαλώτου ὁ Τρώων βασιλεὺς εἰς μνήμην αὐτοῦ τὴν ὑπ' αὐτὸν οὖσαν χώραν πᾶσαν τὴν πρώην λεγομένην Ἔπιρον ἐν μετωνόμασεν Ἀσίαν*. . . . . Les dernières lignes paraissent évidemment d'un récit relatif à la Syrie (comp. Joann. Ant. *fragm.*, *l. c.*, p. 551, fragm. 24, § 9).

[4] Comparez Joann. Malalæ chronogr., *l. c.*, col. 521 B, 628 B et 629 A.

caché par Jérémie et qui reparaîtra, porté par des anges, au second avénement de Jésus-Christ[1].

Le chapitre LI (fol. 73 v°) est, dans cette première partie de l'ouvrage, celui de tous qui offre un intérêt plus spécial pour l'histoire d'Égypte. Nous croyons devoir le reproduire en entier, parce qu'il semble renfermer quelques données vraiment historiques que nous n'avons pas rencontrées ailleurs. Voici d'abord la rubrique qui, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, n'indique que très-incomplétement les sujets dont il est question dans le texte, mais qu'il est utile de comparer ici, à cause de l'orthographe douteuse du nom du héros égyptien appelé Yasîd, et plus loin Foûsîd. ክፍል ፡ ፶ፍ ፡ በእንተ ፡ መንግሥተ ፡ ኩሮዝ ፡ ንጉሥ ፡ ወፈንዎቱ ፡ ፄዋ ፡ ለደቂቀ ፡ እስራኤል ፤ ወዘከመ ፡ ከልኦሙ ፡ ከሚስ ፡ ከመ ፡ ኢይሕንጹ ፡ መቅደሰ ፡ ወዘከመከሮሰ ፡ ለከሚስ ፡ የሱድ ፡ መልእከ ፡ ኀይሎሙ ፡ ለምስር ፡ ወቀተሎሙ ፡ ለመኳንንቲ ፡ ምስር ፡ ወፄወወ ፡ ፄዋ ፡ ዘነሥአ ፡ ከሚስ ፡ ኢምነ ፡ ምስር ፡ እስከ ፡ ሀገሩ ፡ ወተመይጠ ፡ ምስሩውያን ፡ ኀበ ፡ ሀገሮሙ ፡ ምዕረ ፡ ዳግመ ፡ ወእምድኅረ ፡ ፍጋወ ፡ ዓመት ፡ ነግሠ ፡ እስ ከንድር ፡ መቄዶናዊ ፡ ዘተብህለ ፡ አኃዜ ፡ ዓለሙ ፡ ። « Chapitre LI. Du règne du roi Cyrus et de la permission qu'il donna aux captifs des enfants d'Israël de retourner (dans leur pays). Comment Cambyse leur défendit de construire le temple. Ce que Yasîd, général des Égyptiens, fit à Cambyse. Comment Cambyse fit mettre à mort les principaux Égyptiens. Des

[1] Comparez *Georg. Hamart. chron.*, *l. c.*, col. 297 CD. — *Georg. Cedren. comp.*, *l. c.*, col. 233 D.

captifs qu'il emmena de l'Égypte en son pays. Du retour des Égyptiens dans leur pays. Du règne, quarante et un ans après, d'Alexandre le Macédonien, nommé le Conquérant du monde. »

ኩርሽ ፡ ፋርሳዊ ፡ ዋኦ ፡ ለእንስጥያስ ፡ ወከነ ፡ ኩርሽ ፡ ንጉሠ ፡ ዘውእቱ ፡ እስሚስ ። ወአክርስ ስ ሰ ፡ ከነ ፡ ግሡፈ ፡ ክሳድ ፡ ወዕጡየ ፡ ልብ ። መንግሥታትሰ ፡ ዘተሐሙ ፡ ርኑቃን ፡ ወቅሩባን ፡ ገረሩ ፡ ሎቱ ፤ ወእለ ፡ ተአዘዙ ፡ ሎቱ ፡ ወሠብዎ ፡ ጸባእተ ፡ ወነበሩ ፡ በሰላዎ ፤ ወለእለ ፡ ተቃወምዎሰ ፡ ግኅረከሙ ፡ ወበርበረ ፡ ንዋዮሙ ፡ ወነሥአ ፡ መንግሥቶሙ ፤ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ከነ ፡ ዓቢይ ፡ ወመፍርሀ ፡ ጥቀ ፡ ወከነት ፡ ሎቱ ፡ ሙዚአ ። ወኩርስሰ ፡ ከነ ፡ ፀቢበ ፡ እንግድዓ ። ወከነት ፡ ሎቱ ፡ ብእሲተ ፡ ዘስማ ፡ ዋርማና ፤ ወይእቲ ፡ ከነት ፡ ቅድመ ፡ ብእሲተ ፡ ዳርዮስ ፡ ዘነግሠ ፡ ድኅረ ፡ ብልሣሶር ። ነገረቶ ፡ እንዘ ፡ ትብል ፤ ሀሎ ፡ ነቢይ ፡ በኀቤነ ፡ እምዕብራውያን ፡ ዘስሙ ፡ ዳንኤል ፡ ዘከነ ፡ በኀቤሁ ፡ ጥበበ ፡ እግዚአብሔር ፤ ወውእቱ ፡ እምዜሮ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ። ወከነ ፡ ዳርዮስ ፡ ኢይገብር ፡ ምንተኒ ፡ ዘእንበለ ፡ ምክሩ ፤ ወሶሱ ፡ ዘነገሮ ፡ ይከውን ። ወሰበ ፡ ሰምዓ ፡ ዘንተ ፡ ኩርሽ ፡ ፈነወ ፡ ኅበ ፡ ዳንኤል ፡ ነቢይ ፡ ወእምጽአ ፡ በክብር ፡ ወተስእሎ ፡ ወይቤሎ ፤ በኦ ፡ እነ ፡ እመ ውአ ፡ ለአከፈሱስ ፡ እው ፡ አልበ ። ወአርመመ ፡ ወኢተናገረ ፡ መጠነ ፡ አሐቲ ፡ ሰዓት ፡ ወእምዝ ፡ ተናገሮ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፤ መኑ ፡ የአምር ፡ ጥበበ ፡ እግዚአብሔር ። ወእምዝ ፡ ጸለየ ፡ ዳንኤል ፡ ነቢይ ፡ ወሰአለ ፡ እምእግዚአብሔር ፡ አምላኩ ፡ ከመ ፡ ይከሥት ፡ ሎቱ ፡ እመ ፡ ከነ ፡ ይከል ፡ ተቃውሞቶ ፡ ለዝኩ ፡ መዋዒ ፡ አከፈስስ ፡ ዕጡየ ፡ ልብ ። ወይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለእመ ፡ ፈነምሙ ፡ ለዜሮ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ ሙዚአ ፡ ይመውአ ፡ ወይነሥእ ፡ ሥልጣኖ ፡ ለአከፈሱስ ። ወዘንተ ፡ ሰሚዖ ፡ እምእግዚአብሔር ፡ ነገሮ ፡ ለኩርሽ ፡ ከመ ፡ ይመውአ ፡ ለአከፈሱስ ፡ ለእመ ፡ ፈነምሙ ፡ ለደቂቀ ፡ እስራኤል ። ወሰበ ፡ ሰሞ

ዓ ፡ ኩርሽ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ሰገደ ፡ ታሕተ ፡ ኣገፈሁ ፡ ለዳንኤል ፡ ወመሐለ ፡ ኣንዘ ፡ ይብል ፤ ሕያው ፡ ውእቱ ፡ እግዚኣብሔር ፡ ኣምላኽከ ፡ ኣነ ፡ ኣፈንዎሙ ፡ ለእስራኤል ፡ ኀበ ፡ ሀገሮሙ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወይትቀነዩ ፡ ለእግዚኣብሔር ፡ ኣምላኮሙ ። ወኩርሽሰ ፡ ከመ ፡ ይደሉ ፡ በእንተ ፡ እግዚኣብሔር ፡ ገብረ ፡ ሎሙ ፡ ሠናያተ ፡ ወፈነዎሙ ፡ ለእስራኤል ።

ወእክፈሱ[ስ]ሰ ፡ ወፅአ ፡ ቦኑይል ፡ ዐቢይ ፡ ከመ ፡ ይፅብኦን ፡ ለእህጉሉተ ፡ ኩርሽ ። (fol. 74) ወስበ ፡ ዐደወ ፡ ፈለገ ፡ ቀጸዶቅያ ፡ ከመ ፡ ይቅትሎ ፡ ለኩርሽ ፡ ወይትዓየሮ ። ወኩርሽሰ ፡ (lisez : ወተዐየሮ ፡ ኩርሽ ። ወእክፈስስ ፡) ኢክህለ ፡ ገሎ ይየ ፡ በኀቡኣ ፡ በእንተ ፡ ዘህሎ ፡ ፈለግ ። ባሕቱ ፡ ለዝኩ ፡ ፈለግ ፡ ሰበ ፡ ቦአ ፡ እክፈሱስ ፡ ተሰዋሙ ፡ እምእሊዓሁ ፡ ብዙኃን ፡ ሕዝብ ፡ በፍጡን ። ወውእቱሰ ፡ ኢክህለ ፡ ዓዲወ ፡ እስመ ፡ እግዚኣብሔር ፡ ኣግብኦ ፡ ውስተ ፡ እዴሁ ፡ ለኩርሽ ፡ በዝንቱ ፡ ምክንያት ። ወዴገንዎ ፡ ሠራዊተ ፡ ኩርሽ ፡ ወረከብዎ ፡ ሕያዎ ፡ ወኣኀዝዎ ፡ ወኣሰርዎ ፡ ወቀተሉ ፡ እምሠራዊቱ ፡ መጠነ ፡ ፸፲ ፡ ነፍስ ። ወኩርሽኒ ፡ ሰቀሎ ፡ ለጸላእቱ ፡ (lisez : ለጸላኢሁ ፡) እክፈሱስ ፡ ዲበ ፡ ዕፅ ። ወለእለ ፡ ተርፉ ፡ ሠራዊቱ ፡ ረሰዮሙ ፡ ለኀሣር ፡ ወለስላቅ ። ለእይሁድሰ ፡ ወንጉሥሙ ፡ ፈነዎሙ ፡ ይሑሩ ፡ ሀገሮሙ ፡ በከመ ፡ ኣሰፈዎ ፡ ለዳንኤል ፡ ነቢይ ።

ወስበ ፡ ተመይጠ ፡ ኩርሽ ፡ ኀበ ፡ ፋርስ ፡ ወቀተለ ፡ ዝሎ ፡ ዘውስተ ፡ ሥልጣኑ ፡ ወኣንገሥ ፡ ለወልዱ ፡ ከሚስ ፡ ላዕለ ፡ ፋርስ ፡ ወባቢሎን ። ወከነ ፡ ብእሴ ፡ ኣኩየ ፡ ወገደፈ ፡ ጥበበ ፡ ኣቡሁ ፡ ወኣምልከተ ፡ እግዚኣብሔር ፡ ኣምላከ ። ወዓዲ ፡ ከነ ፡ ኣብርያ ፡ ንጉሥ ፡ ውስተ ፡ ምስር ፡ ወከነ ፡ የኀድር ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ ጣንባስ ፡ ወመኑፍ ፡ ወቤ ፡ እህጉሉት ፡ ዘውእቶን ፡ ሙሂብ ፡ ወሱፈሩ ። ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ፈነወ ፡ ከሚስ ፡ ኀበ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወኣዘዘ ፡ ይክልእዎሙ ፡ ከመ ፡ ኢይሕንጹ ፡ መቅደሰ ፡ እግዚኣብሔር ፡ በምክር ፡ ኣኩይ ፡ ዘኣሕዛብ ፡ ኣለ ፡

ዓውዱ ፡ ምስረ ፡ ዳግመ ። ወእምዝ ፡ መጽአ ፡ ኀበ ፡ ምስር ፡ ምስለ ፡ ሠራዊት ፡ ብዙኀ ፡ ዘኢይትኃለቍ ፡ ፍቅዶሙ ፡ ወመ ስተፅዕናነ ፡ አፍራስ ፡ ወሰብአ ፡ እግር ፡ እምነ ፡ ደግድያ ። ወዓዲ ፡ ተደለዉ ፡ ለቀበላዉ ፡ [fusez : ለቀበላዉ ፡] ሰብአ ፡ ሽም ፡ ወሰብአ ፡ ፍልስጥኤም ፡ ወእግሰነ ፡ ብዙኃተ ፡ አህጉራ ተ ፡ አይሁድ ፤ ወአከ ፡ ኀዳጠ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ከነ ፡ አኀዜ ፡ ዓለም ፡ ሑላ ። ወወለጠ ፡ ስሞ ፡ በትዕቢተ ፡ ልብ ፡ ወተሰምየ ፡ ናቡከደነጾር ፤ ወከነ ፡ ይመስል ፡ ጠባይሁ ፡ ጠባይዓ ፡ በርበር ፡ ወይጸልእ ፡ ሰብአ ፡ በምክረ ፡ ፈቃዱ ፡ እኩይ ። ወኩርዝዕ ፡ አዉሁ ፡ ከነ ፡ ፀቢየ ፡ ወከሠረ ፡ በኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሕያው፤ ወአዘዘ ፡ ከመ ፡ ይሕንጹ ፡ ቤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘኢየሩሳሌ ም ፡ በትግህት ፡ ወበተጋድሎ ፡ አመ ፡ ፈነምሙ ፡ ለኢየሴዕ ፡ ሊቀ ፡ ካህናት ፡ ወልደ ፡ ዮሴዲቅ ፡ ወዘሩባቤል ፡ ዘውእቱ ፡ ዕዝራ ፡ ወሠሉ ፡ ጌዋ ፡ አይሁድ ፡ ከመ ፡ ይፃኡ ፡ ኀበ ፡ ምድረ ፡ ዕብራውያን ፡ ወፍልስጥኤም ። ወበኪሰስ ፡ ዘውእቱ ፡ ናቡከደ ነጾር ፡ ሐዲስ ፡ ወብልጣሰር ፡ እውዳይዋ ፡ ለሀገር ፡ ቅድስት ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወለመቅደስ ፡ በከመ ፡ ትንቢቶሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ ነቢያት ፡ ኤርምያስ ፡ ወዳንኤል ።

ወእምድኅረ ፡ አውዳይዋ ፡ ለሀገር ፡ መጽአ ፡ ክሚስ ፡ ኀበ ፡ ጋዛ ፡ ወአስተጋብአ ፡ ኀቤሁ ፡ መስተፃብፃነ ፡ ወነሥሉ ፡ ንዋየ ፡ ፀብዕ ፡ ወወረደ ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ከመ ፡ ይፅብኦ ። ወሰበ ፡ ተፃብዖ ፡ ረከበ ፡ መዊዓ ፡ ወነሥኦን ፡ ለአህጉር ፡ ዘግብጽ ፡ ዘ ውእቶን ፡ ፈርማ ፡ ወሽንሁር ፡ ወሳን ፡ ወበስማህ ። ወረከበ ፡ ለአብራ ፡ ዘውእቱ ፡ ፈርዖን ፡ ሕያዎ ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ ጥንፋስ ፡ ወቀተሎ ፡ በእዴሁ ። ወከነ ፡ ዓዲ ፡ ብእሲ ፡ መስተቃትለ ፡ ውስተ ፡ ምስር ፡ ዘስሙ ፡ ፋሲድ ፡ ዘይገብር ፡ ጽድቀ ፡ ወ [fol. 74 v°] ይጸልእ ፡ ዓመፃ ። አመ ፡ ከነ ፡ ፀብዕ ፡ ግእከለ ፡ ፋርስ ፡ ወምስራውያን ፡ ሖረ ፡ ወፀብዖሙ ፡ ለሻም ፡ ወለሶርያ ፡ ወነሥኦሙ ፡ ፤ ፡ ደቂቆ ፡ ለክሚስ ፡ ወአንስቲያሁ ፡ ወከነ ፡ ጉልቆሙ ፡ ፯ ፡ ነፍስ ፡ ወአሰርሙ ፡ ወአውዳየ ፡ አብያቲሆሙ ፡

ወዜወወ ፡ ዙሎ ፡ ዘከነ ፡ ሎሙ ፡ ወአምጽአሙ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ወአፀዎሙ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ንጉሥ ። ወሰበ ፡ ከነ ፡ ፀብዓ ፡ ዳግም ፡ ማእከለ ፡ ሶርያ ፡ ወምስር ፡ ጸንዑ ፡ ሶርያ ፡ ወ ተኀየሱ ፡ ላዕለ ፡ ምስር ፡ ወነሥአ ፡ (lisez : ወነሥኡ ፡) መን ግሥተ ፡ እንተ ፡ ከነት ፡ በሀገረ ፡ ጥንፍስ ። ወሶርያሰ ፡ ኀያላ ን ፡ ይነድፉ ፡ ወድቀ ፡ ፲ ፡ ሐፅ ፡ ውስተ ፡ ቍጹ ፡ (قصّ) ዘየ ማን ፡ ለፉሲድ ፡ ኀያል ። ወኀያላነ ፡ ምስር ፡ መሠጥዎ ፡ ለፉ ሲድ ፡ ኀያል ፡ እምነ ፡ ሶርያውያን ፡ እምቅድመ ፡ ትፃዕ ፡ ነፍሱ ፡ ወሐይወ ፡ መጠነ ፡ እሐቲ ፡ ሰዓት ፡ ወእምዝ ፡ ሞተ ፡ ወኀደገ ፡ ተዝካረ ፡ ለእለ ፡ ይመጽኡ ፡ እምድኅሬሁ ። ወምስራውያንሰ ፡ ኀኑ ፡ ዓዲ ፡ ውስተ ፡ ፍርሃት ፡ በእንተ ፡ ዘኀጥኡ ፡ ብእሴ ፡ ኀያለ ፡ ዘይመስሎ ፡ ለፉሲድ ። ወበእንተዝ ፡ ጐዩ ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ ፃ ፡ በእንተ ፡ ዘከነት ፡ ሀገር ፡ ጽንዕት ፡ ወማኅፈዲሃ ፡ ጽኑዓት ፡ እምነ ፡ ካልኣኒሃ ። ወፀብአ ፡ ከሚስ ፡ ለይእቲ ፡ ሀገ ር ፡ ዳግመ ፡ ወአዋፍአ ፡ ወአርኀዋ ። ወለዙሎሙ ፡ እሀጉረት ፡ ዘታሕታይ ፡ ግብጽ ፡ ዘመንገለ ፡ ደቡብ ፡ እስከ ፡ በጽሐ ፡ ሐይቀ ፡ ባሕረ ፡ ዔወ ፡ ወማኅረከ ፡ ዙሎ ፡ ንዋያቲሆሙ ፡ ወነሰተ ፡ እኅጉሬቲሆሙ ፡ ወአድያማቲሆሙ ፡ ወአውዓየ ፡ በእሳት ፡ አ ብያቲሆሙ ፡ ወኢያትረፈ ፡ ምንተኒ ፡ እምሰብእ ፡ ወእስከ ፡ እንስሳ ፤ ወለእዕዋውኒ ፡ መተሮሙ ፡ ወአማሰነ ፡ አትክልቲሆ ሙ ፡ ወረሰያ ፡ ለሀገረ ፡ ምስር ፡ በድወ ። ወሰበ ፡ ተመይጠ ፡ መንገለ ፡ ፊኍ ፡ ፀብአ ፡ ለሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ወሞአ ፡ ለንጉሥ ፡ ዘሀሎ ፡ ውስቴታ ፤ ወዓዲ ፡ ለሀገረ ፡ ቡሊርኒ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ መትሕተ ፡ መኑፍ ፡ አዋፍአ ፡ ወአማሰና ፡ ወበርበረ ፡ ንዋያቲ ሃ ፡ ወአውዓያ ፡ በእሳት ፡ ወረሰያ ፡ በድወ ። ወገሞዩ ፡ ደቂቀ ፡ ነገሥት ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ ኀበ ፡ ካልኣ ፡ ሀገር ፡ ዘቅርብት ፡ እ ምኔሆሙ ፡ ውስተ ፡ ማኅፈድ ፡ ወዓፀፀዉ ፡ እናቅጸ ፡ ቅጽር ። ወሱራዊያንሂ ፡ ዓገትዋ ፡ ለይእቲ ፡ ማኅፈድ ፡ ወአርኀውዋ ፡ በሌሊት ፡ ወአዋፍአዋ ፡ ለሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ዓባይ ። ወከነ ፡ ፲ ፡ እምነገሥተ ፡ ምስር ፡ ዘስሙ ፡ መዝብ ፡ ፈነወ ፡ በኀቡአ ፡

ኅብ ፡ ወልዱ ፡ ዘስሙ ፡ እልካድ ፡ ከመ ፡ ያምጽእ ፡ ንዋየ ፡ ዘክነ ፡ ሎቱ ፡ ወላዕሉ ፡ መኳንንቲሁ ፡ ወለግ ፡ አንስት ፡ ዘክና ፡ እን ስቲያ ፡ ከሚስ ፡ ዘውእቱ ፡ ናቡከደነጾር ፤ ወለእሉን ፡ አንስት ፡ ዘአምጽኦሙ ፡ ፋሲድ ፡ ኅያል ። ወአርኅዉ ፡ እናቅጸ ፡ ቅጽር ፡ በሴሊት ፡ ወነሥእዎሙ ፡ ወወሰድዎሙ ፡ ውስተ ፡ ገዳሮ ፡ በካልእ ፡ ፍናት ፡ ዘኢየአምር ፡ ሰብእ ። ወለዝሰ ፡ ደቂቀ ፡ ለ ከሚስ ፡ ሜጥዎሙ ፡ ሰብእ ፡ ሀገረ ፡ መኑፍ ፡ ወአዕረግዎሙ ፡ መልዕልተ ፡ ቅጽር ፡ ወጠብሕዎሙ ፡ መላያልዩሆሙ ፡ ወገደፍ ዎሙ ፡ ሞትሕተ ፡ ቅጽር ፡ ኅብ ፡ ሀሎ ፡ ከሚስ ። ወሰበ ፡ ርእ ዩ ፡ ሠራዊተ ፡ ከሚስ ፡ ዘገተ ፡ ግብረ ፡ እኩየ ፡ ዘገብርዋ ፡ ሰብእ ፡ መኑፍ ፡ (fol. 75) ወመልኡ ፡ ቍጥዓ ፡ ወፀብዕዋ ፡ ለሀገር ፡ ዘእንበለ ፡ ምሕረት ፡ ወእንበሩ ፡ ላዕሌሃ ፡ መንገኒቃ ተ ፡ ወነሥቱ ፡ አብያተ ፡ ነገሥት ፡ ወቀተልዎሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ነገሥት ፡ ሙዝብ ፡ ወሰሐሮ ፡ ወለዘሎሙ ፡ አርእስተ ፡ ሐሌ ፡ ዘተረክቡ ፡ በሀገር ፡ ዘእንበለ ፡ ምሕረት ።

ወሰበ ፡ አእመረ ፡ ሞተ ፡ አቡሁ ፡ ጉየ ፡ ኅብ ፡ ሀገረ ፡ ናባ ። ወከሚስኒ ፡ ዓዲ ፡ አጥፍአ ፡ ሀገረ ፡ አውን ፡ ወለላዕላይ ፡ ግብ ጽ ፡ እስከ ፡ ሀገረ ፡ አሽሙን ። ወሰበ ፡ አእመሩ ፡ ሰብእ ፡ ይእ ቲ ፡ ሀገር ፡ ፈርሁ ፡ ወጉዩ ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ አሽሙኒን ፤ ወ ፈነዉ ፡ ሀገረ ፡ ናባ ፡ ኅብ ፡ እልካድ ፡ ወልደ ፡ ሙዝብ ፡ ከመ ፡ ይምጻእ ፡ ኅቤሆሙ ፡ ወይረስይዎ ፡ ንጉሠ ፡ ወያንብርዎ ፡ ኅብ ፡ መካነ ፡ አቡሁ ፤ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ገብረ ፡ ፀብዓ ፡ በአኅጉራት ፡ ሰርያ ፡ ቅድመ ። ወሰቢሃ ፡ አስተጋብአ ፡ እልካድ ፡ ሠራዊተ ፡ ብዙኅ ፡ እምነ ፡ ሐበሽ ፡ ወፍባ ፡ ወተፃብኦሙ ፡ ለሠራዊተ ፡ ከሚስ ፡ በመንገለ ፡ ሠርቃ ፡ ለፈለገ ፡ ግዮን ። ወሰብአ ፡ ሐበ ሽሰ ፡ ኢከሀሉ ፡ ዓዲወ ፡ ፈለገ ። ወፋርስኒ ፡ ምስዓነ ፡ ጉል ሱት ፡ ወወሀብዎሙ ፡ ዘባናቲሆሙ ፡ ወሜጡ ፡ ገጾሙ ፡ ከመ ፡ ዘይጐይይ ፡ ወዓደዉ ፡ ፈለገ ፡ በቀንተ ፡ ሴሊት ፡ በትጋህ ፡ ነ ሥእዋ ፡ ለሀገር ፡ ወአመዝበርዋ ፡ እንበለ ፡ ያእምሩ ፡ ሠራዊተ ፡ እልካድ ። ወሰበ ፡ ፈጸሙ ፡ ምዝባሬሃ ፡ ለሀገረ ፡ አሽሙኒን ፡

ሐሩ ፡ ላዕላይ ፡ ግብጽ ፡ ወነሠቱ ፡ ሀገረ ፡ እስዋን ፡ ወዓደዉ ፡ ኀበ ፡ ማዕዶት ፡ ሀገረ ፡ አሐፍ ፡ ወአመዝበርዋ ፡ ለብላቅ ፡ በከመ ፡ ገብሩ ፡ በካልኣት ፡ አህጉራት ። ወተመይጡ ፡ ኀበ ፡ ዘ ተርፉ ፡ አህጉራት ፡ ወአድያማት ፡ ወበርበርዎሙ ፡ ወአውዓ ይዎሙ ፡ በእሳት ፡ እስከ ፡ ክነት ፡ ዙለ ፡ ሀገረ ፡ ምስር ፡ በድወ ፡ ወኢተረከበ ፡ ዘየሐውር ፡ ውስቴታ ፡ ሰብእ ፡ እስከ ፡ አዕዋፈ ፡ ሰማይ ።

ወእልካድሂ ፡ ንጉሠ ፡ ምስር ፡ ገብረ ፡ ምክረ ፡ ካልእ ፡ ምስለ ፡ ዕደው ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ እምፋርስ (lisez : እምምስራውያን ፡) ፤ ወሐሩ ፡ ወተራከብዎ ፡ ለከሚስ ፡ እምርኑቅ ፡ ወነሥእ ፡ (lisez : ወነሥኡ ፡) ምስሌሆሙ ፡ እምኃ ፡ ምስለ ፡ መሰንቆ ፡ ወከበሮ ፡ ወጥብል ፡ ወሰገዱ ፡ ሎቱ ፡ ወሰአልዎ ፡ ከመ ፡ ይር ከቡ ፡ እምኔሁ ፡ ርኅራኄ ፡ ወፍቅር ። ወከሚስኒ ፡ ተራኅርኀ ፡ ላዕለ ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ ምስራውያን ፡ ዘመጽኡ ፡ ኀቤሁ ፡ ለተአ ዝዞ ፡ በገሪር ፡ ወመህሮሙ ፡ ወወሰዶሙ ፡ ሀገረ ፡ ድማድያ ፡ ወባቢሎን ፤ ወሜመ ፡ ሎሙ ፡ መኰንነ ፡ እምኔሆሙ ። ወለእልካድሂ ፡ ኢነሥኦ ፡ እክሊለ ፡ መንግሥት ፡ አላ ፡ አንበሮ ፡ በመንበረ ፡ መንግሥት ፡ ወወሰዶ ፡ (lisez : ወኢወሰዶ ፡) ምስሌሁ ። ወትሎቆሙሰ ፡ ለምስራውያን ፡ እለ ፡ ወሰዶሙ ፡ ምስሌሁ ፡ ከሚስ ፡ ፷ ፡ እልፍ ፡ ዘእንበለ ፡ አንስት ፡ ወደቅ ። ወነበሩ ፡ ፸ ፡ ዓመተ ፡ በሄዋቴ ፡ ውስተ ፡ ፋርስ ፡ ወክነት ፡ ምስር ፡ በድወ ። ወከሚስሰ ፡ እምድኅረ ፡ አጥፍአ ፡ ለምስር ፡ ሞተ ፡ በሀገረ ፡ ደማስቆ ። ወአክራኪስሰ ፡ ጠቢብ ፡ ዐቢይ ፡ ነግሠ ፡ ፷ ፡ ዓመተ ፡ ወኢያሕፀፀ ፡ ፍቅረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወፍቅረ ፡ ሰብእ ። ወእዘዞ ፡ ለዮስ ፡ ብእሲ ፡ ሰቃዩ ፡ ከመ ፡ ይሕንጽ ፡ ቅጽራ ፡ ለኢየሩሳሌም ፡ (fol. 75 v°) ወተወከፎሙ ፡ ለሕዝበ ፡ እይሁድ ፡ በእንተ ፡ ዘአክበርዎ ፡ ዙርሽ ፡ ወዳርዮስ ፡ ለአምላከ ፡ ሰማይ ፡ ወተቀንይዎ ፤ ወበእንተዝ ፡ አጽንዓ ፡ ዙሎ ፡ ግብሮሙ ፡ ለአይሁድ ። ወለምስራውያን ፡ ተወከፎሙ ፡ ወአሠነየ ፡ ሎሙ ፡ ወረሰዮሙ ፡ መኳንንተ ፡ ተማኪሮ ፡ ምስለ ፡ መሳፍንት

ቲሁ ። ወእምዝ ፡ ፈነዎሙ ፡ ለምስራውያን ፡ ኀበ ፡ ሀገሮሙ ፡ በሣዕቀ ፡ ዓመት ፡ እምዴዋዊሆሙ ፡ ወምዝባሬ ፡ ሀገሮሙ ። ወእምድኅረ ፡ በኡ ፡ ወጠኑ ፡ ሐኒጸ ፡ አብያት ፡ በበአኅጉሬ ሆሙ ፤ እክ ፡ ከመ ፡ ቀዳሚ ፡ ዓቢያን ፡ አብያት ፡ ናእሙ ፡ ንሁ ሳነ ፡ አብያተ ፡ ገብሩ ፡ ሎሙ ፡ ለመኃድሪሆሙ ፡ ወተከሉ ፡ አትክልተ ፡ ወአውያነ ፡ ብዙኅ ፡ ወሜሙ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ንጉሠ ፡ ዘስሙ ፡ ፈዋቱሮሰ ፡ በትእዛዘ ፡ እክስራክሲስ ፡ መፍቀሬ ፡ ሰብእ ። መክነ ፡ ብእሲ ፡ ምስራዊ ፡ ናዛዚ ፡ ተወክፈ ፡ ድካሞ ፡ ጠቢብ ፡ መፍቀሬ ፡ ውናያት ፡ ዘስሙ ፡ ሽጉሬ ፡ ዘበትርዓሜሁ ፡ ብስራት ። ወከነ ፡ ዝንቱ ፡ ብእሲ ፡ ይተግህ ፡ ፈድፋደ ፡ በሐኒጸ ፡ አህጉሬት ፡ መአድያግት ፡ ወለሐፈሰ ፡ ገሬሀት ፡ እስከ ፡ ሐነጸ ፡ ሠሎ ፡ አድያግተ ፡ ምስር ፡ በኅዳጥ ፡ ዘመን ። ወሐደሳ ፡ ለምስር ፡ ወረስያ ፡ ከመ ፡ ቀዳሚ ፤ ወከነ ፡ ጽጋብ ፡ ዐቢይ ፡ በመዋዕሊሁ ፡ ወበዝኑ ፡ ግብጻውያን ፡ ጥቀ ፡ ወአንስሳሆሙኒ ፡ ዓዲ ፡ በዝኅ ። ወነገሠ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ሣዕሲ ፡ ዓመተ ፡ በፍሥሐ ፡ ወበሰላም ፡ በእንተ ፡ ተመይጦተ ፡ ፄዋ ፡ ምስራውያን ፡ ምዕረ ፡ ዳግመ ፤ ወአዕረፈ ፡ በክብር ። ወእምቅድመ ፡ ይሙት ፡ ኅልቆሙ ፡ ለምስራውያን ፡ ወከነ ፡ ኅልቆሙ ፡ ሃሣ ፡ ብእሲ ።

ወእምድኅረ ፡ ሞተ ፡ ሽጉፍ ፡ ነበሩ ፡ ምስራውያን ፡ ዘእን በላ ፡ ንጉሥ ፡ ብዙኅ ፡ ዘመነ ። ባሕቱ ፡ ይሁቡ ፡ ጸባሕተ ፡ ለፋርስ ፡ ወለሰርያ ፡ ኅቡረ ፤ ወነበሩ ፡ በሰላም ፡ እስከ ፡ ሜሙ ፡ ሎሙ ፡ ክልአ ፡ ፈርዖን ፡ ንጉሠ ፡ ወወሀቡ ፡ ሎቱ ፡ ጸባሕተ ። ወፋርስኒ ፡ ኢሠምሩ ፡ በዝንቱ ፡ ከመ ፡ የሀቡ ፡ ጸባሕተ ፡ ምስራውያን ፡ ለንጉሥ ። ወዓዲ ፡ ሰብአ ፡ ፋርስ ፡ ከኑ ፡ እንበለ ፡ ንጉሥ ፡ እምድኅረ ፡ ሞተ ፡ ዓቢይ ፡ እክስራክሲስ ፡ ዘመሀርሙ ፡ ለምስራውያን ። ወሠነገሠ ፡ እምድኅሬሁ ፡ ለእክስራክሲስ ፡ ፀብአሙ ፡ ለአይሁድ ፡ ቅድመ ፤ ወአይሁድ ፡ ገረሩ ፡ ሎቱ ። ወዓዲ ፡ ፀብአሙ ፡ ለምስራውያን ፡ ወሞአሙ ፡ ወበር በረ ፡ ንዋያቲሆሙ ፡ እስከ ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ውናይት ፡ ይእቲ ፡ ጥቀ ፡ በረድኤተ ፡ እግዚአብሔር ።

ወሰበ ፡ አአመረ ፡ ስክማናፋስ ፡ ዘውእቱ ፡ ተፍጻሜተ ፡ ፈርያኖት ፡ እምኀበ ፡ መውርያን ፡ ዓቢያን ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ክነ ፡ ዓዲ ፡ መሰግለ ፡ ወይሴአሎሙ ፡ ለአጋንንት ፡ ርኩሳን ፡ ላዕለ ፡ ምስራውያን ፡ እመ ፡ ይነግሥ ፡ አው ፡ አልበ ። ወእምድኅረ ፡ አአመረ ፡ ወጠየቀ ፡ እምአጋንንት ፡ ከመ ፡ ኢይነግሥ ፡ ላዕለ ፡ ምስራውያን ፡ ላጸየ ፡ ርእሰ ፡ ወወለጠ ፡ መልክዖ ፡ ወጐየ ፡ ወሖረ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ ፈርማ ፡ ወዓዲ ፡ ሖረ ፡ መቄዶንያ ፡ ወ ነበረ ፡ ሀየ ። ወነበሩ ፡ ግብጻውያን ፡ እንዘ ፡ ይትቀነዩ ፡ ለዩል ያኖስ ፡ እስከ ፡ እመ ፡ መጽአ ፡ እስክንድሮ ፡ እልብንማርዮስ ፡ ዘፍክሬ ፡ ስሙ ፡ አኀዜ ፡ ዓለ (fol. 86) ም ። ወቀተሎ ፡ ለሕ ስጣዋስ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ። ወእምድኅረ ፡ ኀዳጥ ፡ መዋዕል ፡ ነግሠ ፡ አኩሽ ፡ ላዕለ ፡ ፋርስ ፡ ፲ወ፪ ፡ ዓመተ ። ወእምድኅረ ፡ ዝንቱ ፡ ነግሠ ፡ እክስሬክሲስ ፡ ፳ወ፫ ፡ ዓመተ ። ወእምድኅሬ ሁ ፡ ነግሠ ፡ ዳርዮስ ፡ ዘይሰመይ ፡ አክርዩስ ፡ ፳ ፡ ዓመተ ። ወ እምዝ ፡ እስክንድሮ ፡ ተንሥአ ፡ ላዕሌሁ ፡ ወቀተሎ ፡ ወነሥአ ፡ መንግሥተ ፡ ባቢሎን ፡ እምኔሁ ፤ እስመ ፡ እስክንድሮ ፡ ወልደ ፡ ፊልጶስ ፡ መቄዶናዊ ፡ ክነ ፡ አኀዜ ፡ ዓለም ።

« Cyrus le Perse, après avoir vaincu Astyage, fut roi. Il était [fils de] Cambyse [1]. Crésus était un homme dur et orgueilleux. Tous les royaumes, de près et de loin, étaient sous sa dépendance. Les (rois) qui se soumettaient à lui lui payèrent tribut et demeurèrent en paix; quant à ceux qui lui résistaient, il saccagea leurs pays, pilla leurs biens et fit la conquête de leurs États; car il était puissant et très-redoutable et

[1] Je ne suis pas certain d'avoir exactement rendu le sens de cette phrase. Il est possible qu'il y ait une lacune entre ንጉሠ ፡ et ዘውእ ቱ ፡, ou que ንጉሠ ፡ soit mis ici pour ንጉሥ ፡.

maître de la victoire[1], Cyrus était donc fort inquiet. Or il avait une femme, nommée Ţerţanâ[2], qui avait été l'épouse de Darius, successeur de Balthazar. Celle-ci lui dit : Il y a parmi nous un prophète d'entre les Hébreux, nommé Daniel, en qui est la sagesse de Dieu. Il est l'un des captifs des enfants d'Israël. Darius n'exécutait rien sans son conseil, et tout ce qu'il lui prédisait s'accomplissait. Ayant entendu ces paroles, Cyrus envoya auprès du prophète Daniel, le fit amener avec honneur et lui adressa cette question : Remporterai-je la victoire sur Crésus, ou non? Daniel, après avoir gardé le silence pendant une heure[3], répondit : Qui peut connaître la sagesse de Dieu! Ensuite le prophète Daniel se mit à prier et demanda au Seigneur son Dieu de lui révéler si Cyrus serait en état de résister à ce tyran, l'orgueilleux Crésus. Dieu lui répondit : S'il donne la liberté de partir aux captifs des enfants d'Israël, il vaincra Crésus et fera la conquête de son empire. Daniel, ayant entendu ces paroles de Dieu, annonça à Cyrus qu'il triompherait de Crésus, s'il voulait renvoyer en liberté les enfants d'Israël. Lorsque Cyrus entendit ces paroles, il tomba aux pieds de Daniel et jura en disant : Vive le Seigneur ton dieu! je renverrai les Israélites à Jérusalem, leur ville, afin qu'ils servent le Seigneur

[1] Comparez Joannes Malalas chronogr., l. c., col. 253 B. — Georg. Cedren. compend., l. c., col. 273 C.

[2] Sardane?

[3] Comparez le livre de Daniel, chap. IV, vers. 16.

leur dieu ! Et Cyrus, pour plaire à Dieu [1], leur fit du bien et leur permit de partir [2].

Or Crésus se mit en campagne avec une grande armée, pour envahir les États de Cyrus. Lorsqu'il eut traversé le fleuve de Cappadoce, pour attaquer Cyrus, celui-ci triompha de lui [3]. Crésus, voulant fuir en secret, ne le pouvait pas à cause du fleuve : car lorsqu'il arriva à ce fleuve, un grand nombre de ses soldats y furent noyés. Quant à lui-même, il fut hors d'état de le traverser, parce que Dieu avait décidé de le faire tomber, en cette occasion, entre les mains de Cyrus. Les troupes de Cyrus, l'ayant poursuivi, le rencontrèrent vivant, le saisirent et l'enchaînèrent, et elles tuèrent quarante mille hommes de son armée. Cyrus fit pendre son ennemi Crésus à un arbre, et fit subir aux soldats de son armée qui avaient survécu un traitement humiliant et honteux. Quant aux juifs et à leur roi, il leur permit de retourner dans leur pays, comme il avait promis au prophète Daniel [4].

Lorsque Cyrus fut de retour en Perse, . . . [5] il

[1] Est-ce bien cela que l'écrivain éthiopien a voulu exprimer par les paroles ከመ ፡ ይደሉ ፡ በእንተ ፡ ?

[2] Comparez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 253 B, 256 A, 257. — *Georg. Cedren. comp.*, *l. c.*, col. 273 D, 276.

[3] Je pense que le mot ተዐየረ ፡, que le traducteur éthiopien a probablement conservé de la version arabe (تعيّر), représente le mot ἡττήθείς qui se trouvait sans doute dans le texte original, mais qui, en ce passage, est employé dans l'acception dérivée de *vaincre*.

[4] Comparez *Joannis Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 257 D, 260 A. — *Georg. Cedren. comp.*, *l. c.*, col. 277 A.

[5] Je ne comprends pas les mots ወቀተለ ፡ ኵሎ ፡ ዘወሰተ ፡ ሥልጣኑ ፡ , fragment d'un passage supprimé par le traducteur.

donna l'empire de Perse et de Babylone à son fils Cambyse. Celui-ci était un homme méchant, abandonnant la sagesse de son père et la religion de Dieu le Seigneur. A cette époque régnait en Égypte Apries, qui résidait dans la ville de Thèbes, à Memphis, et dans les deux villes de Mouhib et de Soufirou. En ces temps, Cambyse, par suite des intrigues des peuples voisins, envoya à Jérusalem l'ordre d'empêcher les Juifs de reconstruire le temple de Dieu. Ensuite il se mit en campagne, pour attaquer l'Égypte, avec une armée innombrable, cavaliers et fantassins de la Médie [?] [1]. Les habitants de Syrie et ceux de la Palestine cherchèrent [en vain] à s'opposer à sa marche. Il dévasta beaucoup de villes des juifs, et il faillit devenir le conquérant du monde entier. Dans son orgueil, il changea son nom et s'appela Nabuchodonosor. Il avait le caractère d'un tyran et dans sa méchanceté il haïssait les hommes. Son père Cyrus avait été grand et honoré devant le Dieu vivant; il avait ordonné la construction du temple de Dieu à Jérusalem, avec zèle et piété; alors qu'il renvoya le grand-prêtre Josué, fils de Iosedec, et Zérubabel, qui est Esdras, et tous les captifs juifs, dans le pays des Hébreux et en Palestine. Mais Cambyse [2], qui est Nabuchodonosor le second, et Bal-

[1] Je ne puis répondre de la traduction des mots እምነ ፡ ደማስጵያ ፡. Ils paraissent provenir d'un passage tronqué, renfermant, dans le texte original, les mots ἐκ τῆς Μηδικῆς χώρας, le traducteur ayant réuni τῆς et Μηδικῆς en un seul mot.

[2] በኪሶስ ፡, d'après l'ensemble du récit, désigne évidemment Cambyse, quoique ce nom soit toujours écrit, dans notre texte,

thazar brûlèrent la ville sainte de Jérusalem et le temple, comme l'avaient prédit les saints prophètes Jérémie et Daniel.

Après avoir brûlé la ville, Cambyse marcha sur Gaza, rassembla des troupes et tout le matériel de guerre et descendit vers l'Égypte, pour l'envahir. Il fut victorieux et prit les villes égyptiennes Farmâ, Schanhoûr (Sounhòr), Sân et Basṭâh (Boubastis). Il prit Apriès, le pharaon, vivant, dans la ville de Thèbes, et le tua de sa propre main. Or, il y avait en Égypte un fameux guerrier nommé Foûsîd, pratiquant la vertu et haïssant le mal, qui, lors d'une guerre entre les Perses et les Égyptiens, avait envahi la Syrie et l'Assyrie et avait fait prisonniers quatre fils de Cambyse et ses femmes, au nombre de quarante; il avait brûlé leurs demeures, pillé tous leurs biens, et les avait emmenés dans la ville de Memphís, où il les fit détenir dans le palais du roi. Dans la nouvelle guerre entre l'Assyrie et l'Égypte, les Assyriens triomphèrent des Égyptiens et s'emparèrent du royaume de Thèbes. Foûsîd, frappé au côté droit par une flèche des Assyriens, fut emporté, avant d'expirer, par les soldats égyptiens; il ne survécut qu'une heure, et mourut en laissant à la postérité une mémoire illustre. Les Égyptiens, n'ayant plus de capitaine comme Foûsîd, étaient découragés, et ils se retirèrent dans la ville de Saïs. C'était, en

ከሚስ ፡ ou አከሚስ ፡ . Cependant, il est possible que le texte original parlât de Βαγώσης, général d'Artaxerxès II, d'après Josèphe, *Antiq.*, lib. XI, cap. VII, 1.

effet, une ville fortifiée, dont les tours étaient particulièrement solides. Cambyse attaqua cette ville pour la seconde fois, s'en rendit maître et la détruisit. Il s'empara de toutes les provinces de la basse Égypte, dans le nord, jusqu'au bord de la mer, pilla toutes leurs richesses, détruisit leurs villes et leurs villages, livra aux flammes les maisons et n'y laissa pas un être vivant, ni homme, ni bête; il fit couper les arbres, détruire les plantations, et fit de l'Égypte un désert. Puis, s'étant tourné vers le Rif [1], il attaqua la ville de Memphis et vainquit le roi qui s'y trouvait. Il saccagea et pilla aussi la ville de Boûlirni, qui formait un faubourg de Memphis, la livra aux flammes et en fit un désert. Les fils des rois, qui avaient survécu, se réfugièrent dans une autre ville rapprochée, se retirèrent dans la citadelle et en fermèrent les portes. Les Assyriens mirent le siége à la citadelle et s'en emparèrent pendant la nuit, et ils saccagèrent la ville de Memphis la grande. L'un des rois d'Égypte, nommé Moujab [2], fit prévenir en secret son fils, nommé Elkâd, afin qu'il lui amenât ses richesses, ses principaux fonctionnaires, ainsi que les qua-

[1] Sur la contrée appelée Rif et sur son étendue, voyez Quatremère, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, p. 180 et suiv. — S. de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abd-Allatif*, p. 396 et suiv.

[2] ሙጃብ ፡ . Ce nom doit être rapproché des deux noms de ሙጃብ ፡ ወሱሬር ፡ qu'on lit quelques lignes plus loin, ainsi que des deux noms de villes ou de nomes ሙጂብ ፡ ወሱሬሩ ፡ , mentionnés plus haut. Dans le premier de ces trois passages, le traducteur éthiopien avait lu ሙጃ, dans les deux autres ሙጂ

rante femmes de Cambyse-Nabuchodonosor qui avaient été amenées par Foûsîd, le capitaine. En conséquence, ils ouvrirent pendant la nuit les portes de la forteresse, les firent sortir et les conduisirent dans le désert, par un chemin secret. Quant aux quatre fils de Cambyse, les habitants de la ville de Memphis les firent monter au haut du mur, les coupèrent en morceaux et jetèrent les membres en bas, là où se trouvait Cambyse. L'armée de Cambyse, voyant cette abominable action des habitants de Memphis, fut remplie de fureur et traita la ville sans miséricorde. On employa des machines de guerre et on détruisit les palais des rois; on tua les fils des rois Moûjab et Soûfîr et tous les principaux officiers qui se trouvaient dans la ville, sans faire grâce à aucun.

En apprenant la mort de son père[1], [Elkâd] se réfugia en Nubie. Cambyse saccagea la ville d'Ôn (Héliopolis) et toute la haute Égypte jusqu'à la ville d'Aschmoûn. Prévenus de son approche, les habitants de cette ville s'enfuirent et gagnèrent la ville d'Aschmounaïn. Puis ils envoyèrent des messagers en Nubie, auprès d'Elkâd, fils de Moûjab, pour l'engager à venir, parce qu'ils voulaient le faire roi à la place de son père; car il avait fait autrefois la guerre dans les provinces de l'Assyrie. Elkâd rassembla aussitôt une nombreuse armée d'Éthiopiens et de Nubiens et marcha contre l'armée de Cambyse, en suivant la

[1] Le traducteur a omis le récit de cette mort.

rive orientale du Nil. Mais les Éthiopiens n'étaient pas en état de traverser le fleuve. Les Perses, de leur côté, pleins de ruse, tournèrent le dos, faisant semblant de s'enfuir; puis, à l'entrée de la nuit, ils traversèrent le fleuve avec précaution, s'emparèrent de la ville d'Aschmounain et la saccagèrent, sans que l'armée d'Elkâd s'en aperçut. Ils marchèrent ensuite vers l'Égypte supérieure, détruisirent la ville d'Assouan, traversèrent le fleuve en face de la ville d'Abîf et saccagèrent Phile, comme ils avaient fait des autres villes. Ils se tournèrent ensuite contre les villes et les bourgs qui restaient encore, les dévastèrent et les brûlèrent, de telle sorte que toute l'Égypte devint un désert et que l'on n'y trouva plus un être vivant : pas un homme, ni même un oiseau du ciel.

Alors Elkâd, le roi d'Égypte, prit un autre parti, lui et les Égyptiens qui avaient survécu. Ils allèrent au-devant de Cambyse, de loin, chargés de présents, au son des lyres, des tambours et des tambourins, se prosternèrent devant lui et lui demandèrent grâce. Cambyse accorda la grâce à ces Égyptiens survivants qui venaient lui offrir leur soumission, il les traita avec bienveillance, les fit conduire en Médie[1] et à Babylone et leur donna un gouverneur choisi dans leurs rangs. Quant à Elkâd, il ne lui ôta pas le diadème royal, il le rétablit sur le trône[2] et ne l'em-

[1] ድግድያ ፡, comme plus haut, vers le commencement du chapitre.

[2] Dans le *Catalogue des mss. éthiopiens*, p. 230, col. 2, je me suis trompé en traduisant መንበር ፡ par « résidence ».

mena pas avec lui. Le nombre des Égyptiens que Cambyse emmena avec lui fut de cinq mille, sans les femmes et les enfants. Ils demeurèrent dans la captivité, en Perse, pendant quarante ans, et l'Égypte resta déserte. Cambyse, après avoir dévasté l'Égypte, mourut dans la ville de Damas. Artaxerxès, le grand sage, régna ensuite pendant vingt ans, ne négligeant ni l'amour de Dieu, ni l'amour des hommes. Il ordonna à Yôs[1] (Néhémie), son échanson, de construire les murs de Jérusalem, et il traita avec bonté le peuple juif, parce que Cyrus et Darius avaient honoré et servi le Dieu du ciel. Aussi favorisa-t-il toutes les affaires des juifs. Il montra de la bienveillance aux Égyptiens et choisit parmi eux des gouverneurs qui délibéraient avec ses propres ministres. Il les renvoya ensuite dans leur pays, dans la quarante et unième année de leur captivité après la catastrophe de l'Égypte.

De retour dans leur patrie, les Égyptiens se mirent à construire des maisons dans leurs différentes villes. Ils n'élevèrent pas de grandes maisons comme celles d'autrefois, mais de petites maisons d'habitation. Ils plantèrent une grande quantité d'arbres et de vignes et placèrent à leur tête un roi nommé Phîwâtoûrôs, sous la suzeraineté d'Artaxerxès le philanthrope. Il y avait un Égyptien généreux, actif, sage et vertueux, appelé Schenoûfî, nom qui signifie « bonne nouvelle », qui s'appliqua avec ardeur à

[1] P·h n'est peut-être qu'une faute du scribe.

reconstruire les villes et les bourgs et à rétablir la culture de la terre, de telle sorte qu'en peu de temps il avait reconstruit tous les bourgs de l'Égypte. Il reconstitua l'Égypte telle qu'elle avait été auparavant. La prospérité était grande, de son temps, le nombre des habitants augmenta beaucoup, et leur bétail se multiplia également. Schenoûfi régna pendant quarante-huit ans, dans le contentement et la paix, ayant vu de nouveau le retour des captifs égyptiens, et il mourut honoré (de ses sujets). Avant sa mort, il avait fait le recensement des habitants d'Égypte, dont le nombre se trouva être de cinq cent mille hommes.

Après la mort de Schenoûfi, les Égyptiens restèrent pendant longtemps sans roi. Ils payèrent l'impôt aux Perses en même temps qu'aux Assyriens, et ils demeurèrent en paix; puis ils se donnèrent un autre pharaon comme roi, auquel ils payèrent l'impôt. Mais les Perses ne voulaient pas consentir à ce que les Égyptiens payassent l'impôt à leur propre roi. Après la mort du grand Artaxerxès, qui s'était montré clément envers les Égyptiens, les Perses étaient restés sans roi. Celui qui régna après Artaxerxès fit d'abord la guerre aux juifs, qui se soumirent. Il attaqua ensuite les Égyptiens, les vainquit et leur enleva leurs richesses; car[1] le pays d'Égypte est extrêmement fertile, par la grâce de Dieu.

Lorsque Nectanébus, le dernier des pharaons, eut

[1] Je suppose que le mot ⲁⲛⲟⲛ a est la traduction erronée du grec. L'auteur aurait voulu expliquer la possession de ces richesses. Mais peut-être faut-il lire ⲁⲛⲟⲩ ⲁ.

appris des grands thaumaturges (il était lui-même magicien, et il consultait les mauvais esprits au sujet des Égyptiens, pour savoir s'il régnerait, ou non) et que les démons lui eurent déclaré qu'il ne régnerait pas sur les Égyptiens, il se rasa la tête, rendit méconnaissable sa figure et s'enfuit. Il se rendit à Farma, puis en Macédoine, où il demeura[1]. Les Égyptiens restèrent sous l'obéissance de Julianos jusqu'à l'avénement d'Alexandre Elbenṭarios (ὁ πάνταρχος), c'est-à-dire conquérant du monde, qui tua Ḥesṭâṭes, roi des Perses. Après un court intervalle, régna sur les Perses, Ochus, pendant douze ans, et après lui, Artaxerxès, pendant vingt-trois ans; puis Darius, surnommé Akeryoûs[2], pendant six ans. Alexandre s'éleva ensuite contre lui, le tua et lui enleva le royaume de Babylone; car Alexandre, fils de Philippe, le Macédonien, fut le conquérant du monde. »

Il est difficile de se prononcer sur la valeur historique de ce morceau intéressant. La confusion des personnages et des époques qui y règne d'un bout à l'autre n'est pas une raison suffisante pour le rejeter absolument. A part les parties légendaires du commencement et de la fin, qui d'ailleurs s'accordent avec les récits des auteurs byzantins, la narration si précise de notre chronique ne permet pas de supposer que les faits rapportés dans ce chapitre soient de

[1] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 300 B. — *Chronicon paschale*, *l. c.*, col. 417.

[2] Ce nom représente probablement le nom d'Arsamos, père de Darius.

pure invention. Si, au lieu de ces quelques épisodes à l'état fragmentaire, nous possédions le texte complet de Jean de Nikiou, l'enchaînement des événements en ressortirait sans doute plus clairement. Le souvenir des invasions assyriennes, notamment de l'invasion de Nabuchodonosor, attestée par les témoignages contemporains des prophètes juifs et par Bérose[1], paraît être resté assez vivant en Égypte, malgré le silence des annales officielles, pour que la conquête persane pût être considérée comme une continuation des précédentes. Le tableau poétique, et sans doute exagéré, qu'on lit dans le livre d'Ézechiel, de la destruction de l'empire égyptien par le roi de la Chaldée, a certainement servi de base au récit de notre auteur. L'identification, sinon des personnages, du moins des noms de Nabuchodonosor et de Cambyse, est due au désir des anciens interprètes de concilier avec l'histoire réelle les données du livre de Judith[2].

Le chapitre LII et les suivants (fol. 76 et suiv.) donnent la suite de l'histoire ancienne, notamment celle de Rome. L'auteur raconte la fondation de la ville d'Albanie, la construction du *pallantium* et la fondation de la ville de Lavinia[3]; — la fondation de

[1] Voyez le livre d'Isaïe, chap. XIX, vers. 1 à 16. — Jérémie, chap. XLVI, vers. 13-26. — Ézechiel, chap. XXIX-XXXII. — Fl. Josèphe, *Antiq.*, liv. X, chap. XI.

[2] Comparez *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 356.

[3] Voyez Joann. *Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 272. — Georg. Cedrenus, *l. c.*, col. 273.

Carthage[1] et celle de Rome; — l'origine de la formule royale (le pluriel de majesté) et des courses de chevaux, le rapt des Sabines, l'origine des Saturnales, l'institution de la fête de Mars et la célébration des néoménies[2]; — le règne de Numa, l'invention de la monnaie, la construction du Capitole[3]; — la fondation des villes de Thessalonique[4], d'Alexandrie et de Chrysopolis; — la conquête de la Perse par Alexandre, l'aventure d'Alexandre avec Candace, reine d'Éthiopie, la mort d'Alexandre et la division de ses États en quatre empires[5]; — la traduction de l'Écriture sainte en grec, sur l'ordre de Ptolémée Philadelphe, par les soixante-douze interprètes, dont deux moururent avant l'achèvement du travail[6]; — la victoire

[1] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 265 BC. — *Cedrenus*, *l. c.*, col. 281. On lit dans notre texte que Didon, dans sa fuite, arriva à ቍና ፡ ወአፍሪቅያ ። Je ne pense pas que ቍና ፡ soit un autre mot que le nom altéré de Libye (لوبيا). L'explication du nom de Carthage par Neapolis se trouve dans notre texte, comme dans Georg. Cedrenus, ce qui prouve que ce dernier auteur n'a pas suivi exclusivement Jean Malala, même dans les passages qu'il semble lui avoir empruntés.

[2] Voyez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 552, fragm. 29; p. 553, fragm. 32. — *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 276 et suiv. — *Chronicon paschale*, *l. c.*, col. 289 et suiv. — *Georg. Cedr. compend.*, *l. c.*, col. 292 et suiv.

[3] Voyez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 553, fragm. 33. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 296.

[4] Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 301 B.

[5] Voyez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 304 et suiv. — Comparez *Joann. Antioch. fragm.*, *l. c.*, p. 555, fragm. 41. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 301.

[6] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 309 A. — *Georg. Cedr. compend.*, *l. c.*, col. 325 A.

de Seleucus Nicanor sur Antigonus et la fondation des villes d'Antigonia, d'Antioche, de Laodicée et d'Apamée [1]; — le martyre des Machabées sous Antiochus Épiphane; — la naissance de Jules César, dictateur (ዩልያስ ፡ ወሰርዲከማማር ፡) et triumvir (አድርዩሎሙ ፡ ፡), son règne, son mariage avec Cléopâtre et la construction du Caesarion, qui fut converti par Constantin le Grand en une église dédiée à saint Michel [2]; — la fondation de Césarée en Cappadoce, par Archélaus, et de Césarée en Palestine par Hérode, et les autres constructions d'Hérode [3].

Tous ces récits s'accordent presque toujours, comme ceux du commencement de l'ouvrage, avec les passages parallèles des auteurs que nous avons cités dans les notes. Les chapitres suivants, sur plusieurs points, s'en éloignent, et il est évident que l'auteur n'a pas eu sous les yeux les mêmes sources que celles qu'il a reproduites dans la première partie de son ouvrage. Le chapitre LXVII (fol. 78 v°), qui

[1] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 312 et suiv. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 328 BC. — A la suite de ce récit, le traducteur arabe a fait d'une phrase mal comprise de l'original grec un chapitre avec une rubrique spéciale, où il dit que Seleucus, nommé Pausanias, était le premier qui eût écrit une chronique.

[2] Voyez *Joann. Malala chronogr.*, *l. c.*, col. 332 et suiv. — *Chronicon paschale*, *l. c.*, col. 337. — *Georg. Cedr. comp.*, *l. c.*, col. 325 A, 336 C.

[3] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 318 AB. — Il y a dans ce chapitre une mention de Néron, « le meurtrier de son père, qui fut le premier à manger la viande crue et saignante, et qui n'était pas du nombre des croyants ». Cette phrase ne se rattache pas au reste du récit.

contient l'histoire de la construction, par Cléopâtre, du phare d'Alexandrie et du chemin qui reliait l'île au continent, commence ainsi : « Et la reine Cléopâtre descendit de la Palestine vers l'Égypte pour y établir sa résidence. Arrivée à Farmâ, elle attaqua les Égyptiens et les vainquit. Elle se rendit à Alexandrie et y exerça le gouvernement... » Elle fit construire un superbe palais et d'autres travaux gigantesques : le phare, le môle, le canal, le port, etc. Elle mourut dans la quatorzième année du règne d'Auguste [1]. La fin du chapitre traite de la naissance de Jésus-Christ et de la réforme du calendrier romain [2]. Cette dissertation sur le comput se continue dans le chapitre suivant, où il est dit que les chrétiens suivaient la règle établie par Esdras le prophète, laquelle règle a été changée, pour les païens, par Socrate le philosophe (ወከቅራጥሂ ፡ ጠቢብ ፡ ወፍልሱፍ ፡ ፈለከዊ ፡ ?...).

Notre texte mentionne ensuite (chap. LXIX et suiv.) le règne de Tibère, la conquête de la Cappadoce, la fondation de Tibériade et la mort de Jésus-Christ [3]; — le règne de Néron, ses débauches, sa condamnation par le sénat, sa disparition et son étrange maladie; — le règne de Domitien, la persécution des chrétiens, l'exil de saint Jean l'évangéliste et la mort de Domitien, qui fut tué par l'armée, parce que, étant phi-

[1] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 337 C, 340 A. — *Chronicon pasch.*, *l. c.*, col. 472 A.

[2] Comparez *Georg. Cedreni compend.*, *l. c.*, col. 273, 329 et 341.

[3] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 361 C, 364 A et 368 C.

losophe, il ne faisait pas de conquêtes[1]; — le règne de Nerva, le retour de saint Jean à Éphèse et sa mort[2]; — le règne de Trajan, le martyre de saint Ignace [à Rome] et des cinq femmes d'Antioche, et le tremblement de terre à Antioche et à Rhodes[3]; — la revolte des juifs d'Alexandrie sous le règne d'Hadrien, — la construction de la citadelle à Babylone d'Égypte et du canal; — la fondation d'Antinoou dans l'Égypte supérieure[4]; — le règne d'Antonin le Pieux, l'abrogation de la loi des testaments, la construction de deux portes à Alexandrie[5] et d'un théâtre à Antioche[6]; — le règne de Marc-Aurèle; — le règne de Dèce, l'ennemi de Dieu, persecuteur des chrétiens, qui envoya en Orient des bêtes féroces et venimeuses[7]; — le règne d'Aurélien.

[La suite à un prochain numero.]

[1] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 397 B, 404 BC, 405 A, 408 AC.
[2] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 405 A, 408 A.
[3] Comparez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 416 BC, 417 BC.
[4] *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 424 A.
[5] Comparez *Joann. Malalæ chronogr.*, *l. c.*, col. 424 B, 425 A.
[6] Voyez *Chron. on paschale*, *l. c.*, col. 669 A.
[7] Voyez *Joann. Mal. chronogr.*, *l. c.*, col. 452 C, 453 A.

SUR

UNE INSCRIPTION ARABE DE BOSRA

RELATIVE AUX CROISADES,

PAR

M. Ch. CLERMONT-GANNEAU.

M. J. Karabacek a publié, dans le XXXIe volume de la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* (p. 135 et suiv.)[1], le *fac-simile* et l'interprétation d'une grande inscription arabe provenant de Boṣra, l'ancienne capitale du Ḥaurân.

Il paraît, à ce que nous apprend M. Karabacek lui-même, qu'il avait déjà tenté[2], en 1874, de donner une interprétation de cette inscription. M. Karabacek reconnaît aujourd'hui que ce premier essai de déchiffrement, exécuté sur une copie des plus défectueuses, prise par un chirurgien militaire au service ottoman[3], doit être tenu pour nul et non avenu.

M. Karabacek ignorait alors que M. Rey avait

[1] Ier Heft, 1877.

[2] Dans la première partie de ses *Beiträge zur Geschichte der Mazjaditen.*

[3] Le docteur Ph. Politzer.

publié, en 1860[1], d'après une photographie prise par lui, une reproduction incomparablement plus exacte de ce texte lapidaire, accompagnée d'un essai de déchiffrement par M. Reinaud.

M. Karabacek, opérant sur cette nouvelle base, est parvenu, cette fois, à donner, de l'inscription de Boṣra, une traduction, non-seulement beaucoup plus satisfaisante que son premier essai, mais supérieure sur plusieurs points à la traduction de M. Reinaud. M. Fleischer lui-même accorde au travail de M. Karabacek une approbation sans réserve qui doit avoir force de loi aux yeux de tous les arabisants : « *Das heisst* prendre sa revanche ! », écrit-il à l'auteur, à la date du 10 mars 1876.

L'inscription de Boṣra est assurément l'un des monuments les plus intéressants de l'épigraphie arabe. C'est un véritable document historique appartenant à la période des Croisades. Cette inscription est relative à la construction d'un four et d'un moulin exécutés sur l'ordre d'un certain Anar, Atâbek des émirs de Damas. Ce personnage, comme l'a fort bien montré M. Karabacek, a joué un rôle militaire important entre les années 526 et 544 de l'hégire. Son nom complet est Mou'in ed-din Abou'l Ḥasan Yousouf Anar; c'est le *Mehenedin qui alio nomine Anardus*[2] de Guillaume de Tyr [*Damascenorum princeps militiæ et regis procurator negotiorum*][3]. Anar eut à repousser,

[1] E. Rey, *Voyage dans le Haouran*, p. 192 et suiv., pl. XI.
[2] Aynart.
[3] Constable et garde-fol royaume.

en 1148, l'attaque dirigée contre Damas par Conrad III et Louis VII, roi de France. C'est à la suite de cet événement qu'il dut occuper Boṣra et y ordonner la fondation relatée dans l'inscription.

Les revenus du four et du moulin[1] sont consacrés par Anar au rachat de certaines catégories de captifs musulmans qui se trouvent entre les mains des Francs et qui sont hors d'état de payer eux-mêmes leur rançon[2].

Dans le cas où, grâce au Très-Haut, cette application spéciale deviendrait sans objet[3], les revenus doivent être affectés aux besoins des orphelins, des délaissés[4], des indigents[5] et des voyageurs.

Un certain Sourḥak, chargé d'exécuter la construction, ajoute à ce *waqf* de nouvelles donations.

La dissertation de M. Karabacek est excellente dans son ensemble. Elle n'est pas cependant tout à fait irréprochable, car elle laisse encore dans l'ombre

[1] L'un et l'autre banaux évidemment.

[2] M. Karabacek eût pu rappeler que M. Reinaud avait fait à l'occasion de cette partie de l'inscription des rapprochements historiques d'une valeur réelle (*ap.* Rey, *Voyage*, etc. p. 194). Il y avait aussi à comparer une autre inscription très-brève relevée à Bosra à côte de celle-ci et ayant le même objet : constitution en *waqf* de quatre boutiques pour la *rédemption des captifs ; v.* datée de l'an 561 de l'hégire (Rey, *op. cit.* p. 196, pl. XXIV (?).)

[3] La mesaventure de Saadi nous montre que la fondation pieuse d'Anar conserva longtemps encore sa triste raison d'être.

[4] ارامل « veufs », a souvent ce sens général.

[5] مساكين pourrait peut-être désigner ici les « lépreux » ; cette signification, qui ne figure pas dans les dictionnaires, est très-répandue en Syrie.

quelques mots de ce texte absolument dépourvu de points diacritiques.

Ainsi, il faut évidemment, à la fin de la ligne 5, lire, avec M. Wartabet, de Beyrouth, qui a étudié ce monument indépendamment de M. Karabacek, et, à ce qu'il semble, avec non moins de succès[1] : من حموس الفقار, au lieu de : من حموش الفقار. C'est en effet des *prisons* des Francs et non de leurs *armées* qu'il s'agit de délivrer [فكاك] *les prisonniers* [اسرا], moyennant finances.

De même, à la ligne 11, دم الحسن والحسين, *le sang de Hassan et Housein*, est bien plus conforme aux idées orientales que دم الخ . . . . .

A la ligne 9, il y a graphiquement مرق et non مرح; il faut peut-être lire مرقّ, au duel construit avec le mot suivant.

Le mot coupé en deux (fin de la ligne 7 et commencement de la ligne 8) est ارامل et non اراملل, du moins sur le *fac-simile* de la *Zeitschrift*; le *fac-simile* de M. Rey montre au contraire la leçon correcte اراملل, seulement le م est dessiné d'un trait plus pâle, ce qui semblerait indiquer que la lettre est fruste, ou même qu'elle a été restituée plus ou moins arbitrairement. Y a-t-il là une faute graphique réelle, ou le résultat d'une altération phonétique propre au

[1] Le docteur Wartabet avait, paraît-il, envoyé à la *Zeitschrift* un travail, sur l'inscription de Bosra, qui n'a pu être insérée, M. Karabacek ayant pris les devants. Le *fac-simile* publié par la *Zeitschrift* est tout fois gravé d'après une photographie envoyée par M. Wartabet.

dialecte syrien? La chose valait la peine d'être au moins relevée, sinon éclaircie.

Une grosse difficulté que signale, sans la résoudre, M. Karabacek, et sur laquelle il est regrettable que M. Fleischer ne nous ait pas fait part de son avis, c'est la manière dont on doit déchiffrer et traduire les deux mots précédant معين الدين, au commencement de la ligne 3. M. Karabacek, qui critique M. Reinaud pour n'avoir pas su déchiffrer ce groupe embarrassant, s'est décidé, non sans hésitation, à l'interpréter par اعزّ الحجّ, ce qu'il rend par : *der Ausgezeichnetste unter den Mekka-Pilgern.* Il admet aussi comme possible اغرّ الحجّ qui serait à peu près synonyme.

L'une et l'autre leçon me paraissent inacceptables.

En dehors des objections purement graphiques, on peut leur reprocher tout d'abord de contenir une idée anti-musulmane : la conception de degrés supérieurs et inférieurs dans l'accomplissement du pèlerinage est contraire au principe qui a présidé à la création de cette institution fondamentale de l'Islâm. Si jamais la notion de l'égalité a pu avoir quelque faveur chez les musulmans, c'est assurément en matière de *Ḥidjdj ;* devant ce grand et universel devoir, devant les priviléges qu'il assure indistinctement à tous ceux qui le remplissent, tous les *Hadjis* sont égaux. L'expression « le plus distingué, le plus noble des pèlerins » sonne presque comme un blasphème aux oreilles de ceux qui ont le sentiment des choses de l'Orient.

D'ailleurs l'aspect du premier de ces mots s'accorde mal avec cette interprétation. M. Karabacek confesse lui-même que le premier caractère, dont il fait un ا, est un *alif* de forme insolite.

Il y a, en réalité, ماعر[1].

La possibilité d'un *noun* final, admise un moment par M. Karabacek, est exclue par la comparaison des *noun* et des *ra* du contexte : la dernière lettre du mot ne peut être que ر ou ز.

Il faut donc reconnaître l'existence d'une lettre ع avant l'*alif*, c'est-à-dire faire précéder le groupe اعر de ب, ت, ث, ن ou ي. Les combinaisons telles que ماعر الحج, باعر الحج, etc., ne nous mènent à rien de satisfaisant.

Si nous nous reportons à la formule, usuelle dans l'épigraphie musulmane, et à laquelle paraissent empruntés les titres militaires et religieux de l'Atabek Anar, énumérés dans ce passage : المالك العالم العادل المؤيّد المظفّر المنصور المجاهد المرابط .... معين الدين, nous remarquerons qu'à la place du groupe suspect, immédiatement après المجاهد (le champion du *Djihâd* ou de la guerre sainte) et المرابط (le guerrier toujours sur le qui-vive, toujours prêt à inquiéter l'ennemi), il manque un titre très-fréquemment associé à ceux-ci : المثاغر, « celui qui combat sur les frontières (ثغور, ثغور) ouvertes aux infidèles ». Ici,

[1] Le petit crochet initial, dont tout arabisant comprendra l'importance, existe aussi bien sur la gravure de M. Rey que sur celle de la *Zeitschrift* (faite d'après une photographie de M. S. Merrill, de l'*American Palestine Exploration Society*).

nous ne saurions, il est vrai, lire مثاغر, mais n'aurions-nous pas affaire à ثاغر pris dans un sens analogue? L'addition du déterminatif الحجّ aurait précisément eu pour résultat l'emploi d'une forme nouvelle, je l'avoue, mais non pas inexplicable : ثاغر. La racine ثغر[1] veut dire « barrer, obstruer, barricader un défilé contre l'irruption de l'ennemi » (Kasimirski); ثاغر الحجّ, ce serait celui qui fait cette opération au profit des pèlerins ou plutôt du pèlerinage. Je n'ai pas à ma disposition les moyens nécessaires pour contrôler et justifier l'acception que je serais tenté d'attribuer à ثاغر; je me borne à la signaler à l'attention et aux recherches des arabisants, sans me dissimuler qu'elle est peut-être un peu risquée.

Ainsi, Anar aurait ajouté à ses titres celui de protecteur, de rempart du *Ḥidjdj*, et ce titre, il l'aurait mérité en défendant, contre les attaques des Francs, l'antique voie du pèlerinage, le Darb el Ḥadjdj, qui va de Damas à la Mecque et traverse le Ḥaurân, le pays de Moab et d'Édom, etc. Cette route formait, en effet, comme la ligne de démarcation entre les Francs et les musulmans; elle représentait, pour ceux-ci, une espèce de ثغر, de frontière ouverte qu'ils eurent, pendant longtemps, grand' peine à tenir fermée aux incursions de leurs ennemis établis fort avant dans l'est (Karak, Ṭafila, Chaubak, etc.). L'on n'i-

[1] ثَغْرٌ est proprement un hiatus; par exemple, l'hiatus formé par la bouche et les dents de devant; c'est aussi l'hiatus d'une frontière, un point faible naturellement, une trouée.

gnore pas que l'occupation des Croisés gênait considérablement les musulmans pour l'accomplissement du pèlerinage et que cet obstacle n'était pas un des moindres griefs de ceux-ci contre les premiers[1].

J'oserai même me demander, mais avec la réserve que comporte cette conjecture, si la signification véritable et précise de l'expression fréquente المثاغر ne nous est pas fournie par la locution ثاغر الحج, qui apparaît dans l'inscription de Boṣra. المثغر serait, en

[1] On sait même que le seigneur franc de Karak avait tenté, à l'époque de Saladin, de diriger une expédition contre Médine, pour enlever, prétendument les musulmans, le corps du Prophète. Je renvoie, pour ce fait, n'ayant pas mieux sous la main, à Moḥ-ed-Din, *El-ouas el-djelil*..., p. [illegible]. Il s'agit probablement de l'expédition maritime de Renaud de Châtillon, seigneur de Karak, qui, parti de Éla sur la mer Rouge, fit en effet une tentative de débarquement et menaça la Mecque (cf. E. G. Rey, *Recherches géographiques*, etc., p. 10). Je crois avoir lu ailleurs que les Francs prélevèrent plusieurs fois, sur les musulmans, un fort droit de péage pour les laisser faire leur pèlerinage sans les inquiéter. En tout cas il est question dans une charte de Baudouin III, du 31 juillet 1161, du tribut payé au fisc par les *caravanes* circulant entre l'Égypte et la Syrie. *Solvique mihi omnibus caravanis, quotquot vel quecumque de partibus Alexandrie et totius Egypti transeunt in Baldach et e contrario*. Stechlin, *Cartul. ord. theoton.* n° 3, cf. Rey, op. cit., p. 6. Il n'est pas dit expressément dans cet acte que les caravanes ainsi rançonnées fussent des caravanes de pèlerins; on pourrait penser qu'il s'agit ici exclusivement de caravanes de marchands et appuyer cette opinion sur un passage d'Albert d'Aix (XII, XXI, p. [illegible] du volume des *Historiens occidentaux des croisades*, dont M. Tarbieu, bibliothécaire de l'Institut, a bien voulu me laisser consulter les bonnes feuilles) *ut ne potentius terram Arabiae cum exercitu ingrederetur, et non ultra mercatoribus hac et hac transitus daretur, nisi ex Regis gratia et licentia*. Mais pour qui connaît les habitudes de l'Orient et l'étroite association qui y a toujours régné entre le commerce et la religion, *pèlerinage* et *négoce* sont presque synonymes : هم تجارت هم زيارت.

quelque sorte, l'équivalent abrégé ou, pour mieux dire, concentré de cette locution; il aurait absorbé et contiendrait virtuellement en soi son objet exceptionnellement exprimé ici.

Le *wazn* de المجاهد et المرابط qui précèdent ou suivent généralement المثاغر n'a peut-être pas été sans action sur la forme مُفَاعِل prise par ce dernier mot.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 OCTOBRE 1877.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, faisant fonctions de président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société M. Louis Bazangeon, magistrat à Saïgon, présenté par MM. Aymonier et Moty.

M. O. de Latour, interprète militaire à Larba (Algérie), reçu dans une des séances précédentes, adresse ses remercîments à la Société.

M. le général Faidherbe adresse par écrit une communication relative à l'inscription libyque publiée par M. Cherbonneau, dans le cahier de mai-juin (p. 502). D'après M. Faidherbe, les deux signes en forme de peigne à cinq dents ne seraient pas des lettres, mais seulement la représentation gros-

sure des deux mains ouvertes, ce qui est l'emblème de la générosité.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Alexandre de Lubavsky, domicilié à Vienne, qui offre à la Société plusieurs de ses ouvrages, et entre autres un *Rapport sur la nécessité pour les Français d'étudier la Cochinchine, Siam et Annam*. M. de Lubavsky sollicite, en retour, le titre de membre correspondant de la Société.

M. Oppert fait une communication sur un cylindre perse, le quatrième signalé jusqu'à présent, qui lui est transmis par M. Menant. Ce petit monument, important à plus d'un titre, et surtout pour l'origine de l'alphabet perse, sera l'objet d'une notice que M. Oppert promet d'envoyer prochainement au journal.

Avant de lever la séance, M. Defrémery émet l'avis qu'il serait peut-être possible d'obtenir, dans l'immeuble que la Société de géographie fait construire en ce moment, la cession, moyennant finances et à long bail, d'une pièce qui serait exclusivement réservée à notre bibliothèque et à nos séances. Des renseignements seront pris à cet égard et communiqués au Conseil.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXII, n° 11 et 12; t. XXIII, n° 2 à 8; t. XXIV, n° 1 à 3. Saint-Pétersbourg. In-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLV, Part I, n° 3, Part II, n° 4; vol. XLVI, Part I, n° 1, Part II, n° 1. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings* of the same, n° IX et X, 1876; I-V, 1877. Calcutta. In-8°.

Par la Bibliotheca Indica. *Sâma Veda Sanhitâ*, vol. III, fasc. VII; vol. IV, fasc. I-VI. Calcutta, 1876-77. In-8°.

— *Agni Purâna*, fasc. IX-X. Calcutta, 1877. In-8°.

Par la Bibliotheca indica. *Mímáñsa Darsana*, fasc. XIII. Calcutta, 1877. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, vol. II, fasc. VII-IX. Calcutta, 1877. In-8°.

— *Bhámatí*, fasc. IV. Benarès, 1877. In-8°.

— *A'in-i-akbari*, edit. by H. Blochmann. Fasc. XVIII-XX. Calcutta, 1876 77.

— *Akbarnámah*, ed. by Maulawí 'Abd-ur-Rahím. Vol. I, fasc. V-VI; vol. II, fasc. I. Calcutta, 1877. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.* Bd. XXXI, Heft II und III. Leipzig, Brockhaus, 1877. In-8°.

— *Journ. of the Roy. As. Soc. of Great Britain and Ireland.* New series. Vol. IX, Part II. London, Trübner, 1877. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part LXX (vol. VI), August 1877. Bombay, London, Trübner; Paris, E. Leroux, etc. In-4°.

Par les éditeurs. *Revue africaine*, n° 123, mai-juin 1877. Paris, Challamel. In-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, numéros de juin à août 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. T. XVI, liv. II, 1877. Genève, Athénée. In-8°.

Par le gouvernement de l'Inde. *A Grammar of the Róny (Lepcha) language*, by colonel G. B. Mainwaring. Calcutta, 1876. In-4°, XXIV-146 p.

Par l'auteur. *A New Hindustani-English Dictionary*, by S. W. Fallon. Part IX. London, Trübner. In-8°.

— *La Poésie des Ottomans*, par Mme Dora d'Istria. 2e édit. Paris, Maisonneuve, 1877. In-12, X-208 p.

Par les auteurs. *Repertorio Sinico-Giapponese*, compilato dal prof. A. Severini e da G. Puini. Fasc. II. — Ituku-mamorikatana. Firenze, 1877. Gr. in-8°.

Par l'auteur. *A Catalogue of sanskrit mss. existing in Oudh*, by John C. Nesfield. S. l. n. d. In-8°, 55 p.

— *The Khita and Khita-Peruvian epoch*, by Hyde Clarke. London, Trübner, 1877. In-8°, VI-88 p.

Par l'auteur. *Himalayan origin and connection of the Magyar and Ugrian*. By Hyde Clarke (extr. du *Journal of the Anthropological Institute*, August 1877).

— *A Scheme for the rendering of European scientific terms into the Vernaculars of India*, by Rajendralala Mitra. Calcutta, 1877. In-8°, 27 p.

SÉANCE DU 9 NOVEMBRE 1877.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Adolphe Regnier, vice-président.

Il est donné lecture du procès-verbal; la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Camille Huart, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard;

Henri Cordier, auteur de la *Bibliotheca sinica*, présenté par MM. Regnier et Guyard.

M. Cherbonneau écrit à la Société pour l'informer que la collection des stèles numidico-puniques de feu Costa a été achetée par la municipalité de Constantine; grâce à cette disposition libérale, la collection sera conservée intégralement aux musées français.

Le secrétaire adjoint rend compte d'un entretien qu'il a eu avec M. Maunoir, secrétaire général de la Société de géographie, relativement à la question du logement. Il résulte des renseignements fournis par M. Maunoir, qu'il ne peut être donné suite à la proposition énoncée dans le procès-verbal de la séance précédente. M. Ad. Regnier rappelle les démarches réitérées qu'il a faites au Ministère de l'instruction publique, et exprime le regret qu'elles soient demeurées sans résultat. A la suite d'une courte délibération, le Conseil décide que la Commission nommée précédemment pour chercher un local propre aux séances et à la bibliothèque

de la Société, sera invitée à poursuivre ses recherches dans le plus bref délai. Cette commission est composée de MM. Garrez, Guyard et Specht.

Il y a déjà plusieurs années, feu M. Wœpcke avait constaté dans certains manuscrits arabes l'existence d'une notation algébrique, propre aux nations musulmanes, et il estimait qu'elle était tombée en désuétude depuis longtemps. D'une intéressante communication faite au Conseil par M. Léon Rodet, il résulte que cette notation n'a jamais cessé d'être en usage, et qu'elle existe aujourd'hui encore dans les écoles d'enseignement supérieur en Perse. M. Rodet promet de fournir bientôt, dans le *Journal*, la preuve de son assertion.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIV, n° 2. Saint-Pétersbourg. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, septembre 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part. LXXII (vol. VI). Octobre 1877. Bombay. In-4°.

Par M. Garcin de Tassy. *The Makhlah*, an illustrated eastern and western periodical. Vol. I, n°s 2, 3 et 4 (manque le n° 1). In-4°.

Par l'auteur. *Il Commento medio di Averroe*, alla Retorica di Aristotele, pubblicato per la prima volta nel testo arabo dal prof. Fausto Lusinio. Fasc. II. Firenze, Le Monnier. 1877 (pagine 33-64 del testo arabo). Gr. in-8°.

— *A new Hindustani-English dictionary*, by S. W. Fallon. Part X. London, Trübner. Gr. in-8°.

Par le gouvernement de l'Inde. *Inscriptions from the large cave at Nanaghât* (copie de M. Burgess). 1 feuille.

Par l'éditeur. *The Autobiography of the Constantinopolitan story-teller*, ed. by J. Catafago. London, Quaritch, 1877. In-12 (texte arabe). VI-٢٧٣ pages.

Par l'auteur. *Ethnographie et statistique de la Turquie d'Europe et de la Grèce*, par F. Branconi. Paris, Lassailly, 1877. In-8°, 51 p. pl.

SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1877.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Reguier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

M. Garrez annonce que la Commission chargée de chercher un local est heureusement arrivée au terme de ses investigations. Elle a trouvé, rue de Lille, au premier étage, un appartement suffisant pour les séances mensuelles et l'installation de la bibliothèque. Sur l'avis favorable du bureau, qui a tenu à se rendre dans le logement en question pour l'apprécier en connaissance de cause, le Conseil autorise le bureau à conclure les arrangements définitifs et vote des remerciments à la Commission qui a rempli son mandat avec autant de zèle que d'activité.

M. Clermont-Ganneau lit une note sur *Atar* (le feu), fils d'Ahura, et sur *Rhapalos* (la massue), fils d'Héraklès; il s'attache à faire ressortir les analogies mythiques que présentent ces deux personnages, l'un et l'autre à la fois *arme* et *fils* de la divinité.

La séance est levée à 9 heures.

Monnaies à légendes arabes, frappées en Syrie par les Croisés, par H. Lavoix. — Paris, in-8°, 62 pages.

Le petit mémoire (petit par le volume seulement) que vient de publier M. Lavoix est très-nourri et très intéressant. La première partie est consacrée à une indication sommaire du mécanisme financier des Croisades, c'est-à-dire des moyens employés par les Croisés pour trouver hors de chez eux de quoi subvenir à leurs besoins. La seconde partie étudie quel-

ques faits relatifs à la monnaie employée par nos ancêtres dans les lointaines possessions dont la dévotion et l'ambition les avaient rendus maîtres. M. Lavoix nous paraît établir de la façon la plus nette, contre MM. Stickel et Nesselmann, que le dînâr *çoûri* est bien celui qui est frappé à Tyr, et, de plus, frappé par les Chrétiens à l'imitation de la monnaie arabe; il nous fait passer sous les yeux des exemplaires où l'on peut suivre presque pas à pas les dégradations successives des légendes arabes, jusqu'au moment où celles-ci deviennent purement chrétiennes, tout en conservant la langue des vaincus. Les textes orientaux qu'il cite, ceux notamment d'Ibn Khallikân et de Kazwîni, ne laissent plus de place au doute, quand surtout ils sont corroborés par nos chroniqueurs, chez qui se retrouve si fréquemment le mot *Sarracenatus* (ou dînâr sarrazinisé), en opposition avec *Sarracenus*.

Le résultat auquel est arrivé l'auteur, par de vastes et consciencieuses recherches, est d'ailleurs bien conforme à la nature des choses et à l'état des relations entre les sectateurs des deux religions. Aux textes cités à ce sujet, on peut joindre le passage très-caractéristique d'Ibn Djobeyr, peu suspect de partialité (page 305), où l'on voit les Musulmans vivre côte à côte et fraternellement, pour ainsi dire, avec les Chrétiens, à ce point que la domination de ceux-ci est de beaucoup préférée par les indigènes eux-mêmes à celle de leurs coreligionnaires. Pour terminer par un peu de critique, disons qu'à la page 38 la première et la cinquième ligne de la légende intérieure doivent être jointes, et qu'il faut lire : « ʿAli est l'ami de Dieu », ce que n'indique pas assez clairement la disposition typographique. Même page, un peu plus haut, nous ne trouvons pas dans la gravure *ʿabd allah wewelîhi*, et la date 439 est une faute d'impression pour 437, ainsi, du reste, qu'a lu l'auteur dans la légende arabe. Page 54, il faut lire *tekhallaçnâ*.

E. Fagnan.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME X, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Note sur la métrique arabe. (M. Stan. Guyard.) 97
Études cunéiformes (suite). (M. F. Lenormant.) 116
Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponnèse, notes d'archéologie orientale. (M. Ch. Clermont-Ganneau.) 157
Le Conte du prince prédestiné. (M. C. Maspero.) 237
Lettre à M. Chabas, correspondant de l'Institut, sur les contrats de mariage égyptiens. (M. Eug. Revillout.) 261
Essai sur les inscriptions du Safa. (M. J. Halévy.) 293
Mémoire sur la chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou. (M. H. Zotenberg.) 451
Sur une inscription arabe de Bosra, relative aux croisades. (M. Ch. Clermont-Ganneau.) 518

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance générale du 30 juin 1877 5
Tableau du Conseil d'administration, conformément aux nominations faites dans l'assemblée générale du 30 juin 1877 10
Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant l'année 1876-1877, fait à la séance annuelle de la Société, le 30 juin 1877, par M. Ernest Renan. 12
Rapport de M. Barbier de Meynard, au nom de la Commission des fonds, et comptes de l'année 1876. 66
Rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1876, lu dans la séance générale du 30 juin 1877. 79

Pages.
Liste des membres souscripteurs, par ordre alphabétique... 73
Liste des membres associés étrangers, suivant l'ordre des nominations..... 91
Liste des ouvrages publiés par la Société asiatique..... 92
Collection d'auteurs orientaux..... 94
Liste des ouvrages de la Société de Calcutta..... 95
Nouvelles et Mélanges..... 284

Ueber die Metrik des jüngeren Avesta. (M. Ch. de Harlez.)
— Le Roman de Setna. (M. P. Pierret.)

Procès-verbal de la séance du 12 octobre 1877..... 526
Procès-verbal de la séance du 9 novembre 1877..... 529
Procès-verbal de la séance du 14 décembre 1877..... 531

Monnaies à légendes arabes, frappées en Syrie par les Croisés. (M. E. Fagnan.)

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :
Barbier de Meynard.

PJ
4
J5
ser.7
t.9-10

Journal asiatique

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY